المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

المجلد الثامن

من بنتام إلى رسل

ترجمة

محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبدالفتاح إمام

1330

المركز القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ١٣٣٠
- تاريخ الفلسفة مج ٨ (من بنتام إلى رسل)
- فردريك كوبلستون
- محمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى ٢٠٠٩ م

هذه ترجمة كتاب :

A History of Philosophy

Volume VIII

From Bentham to Russell

by : Fredrick Copleston

تاريخ الفلسفة

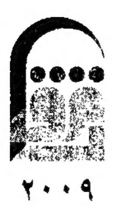
المجلد الثامن

من بنتام إلى رسل

فردريك كوبلستون

ترجمة : محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام



٢٠٠٩

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

تاريخ الفلسفة (المجلد الثامن) من بتنام إلى رسل.
تأليف : فردريك كوبلستون ،ترجمة : محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام
ط ١ - القاهرة - المركز القومي للترجمة ، ٢٠٠٩
٧٨٨ ص ؛ ٢٤ سم
١- الفلسفة - تاريخ
٢- الفلسفة الغربية
(أ) أحمد ، محمود سيد (مترجم)
(ب) إمام، عبد الفتاح إمام (مراجع ومقدم)
(جـ) العنوان . ١٠٩

رقم الإيداع ٢٠٠٩/٥٦٦٥
الترقيم الدولي I.S.B.N. 978 - 977- 479 - 105 - 5
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الفصل الرابع: التجريبيون، واللاأدريون، والوضعيون:

الفصل الخامس: فلسفة هربرت سبنسر

الجزء الثانى: الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى

الفصل السادس: بدايات الحركة

الفصل السابع: تطور المذهب المثالى:

مقدمة المراجع

إذا كان فردريك كوبلستون قد عرض فى الجزء السابع من موســوعته الكبرى « تاريخ الفلسفة» للفلسفة الألمانية بعد كانط فى ثلاثة أجزاء تشتمل على ثلاثة وعشرين فصلاً، تبدأ من المذاهب الفلسفية بعد كانط وتنتهى عند فردريك نيتشه - فإنه فى هذا المجلد الثامن يواصل مسيرته الظافرة فيتحدث عن الفلسفة الإنجليزية والأمريكية فى خمسة أجزاء تقع فى واحد وعشرين فصلاً فلنتتبع بعض خيوط هذه المسيرة على عجل:

يبدأ كوبلستون الحديث فى الجزء الأول عن «المذهب التجريبى البريطانى» فيتناول فى الفصل الأول الحركة النفعية بصفة عامة: جيرمى« بنتام وكتاباته، ومبادئ مذهب المنفعة عنده، وقل مثل ذلك بالنسبة لجيمس مل (أو لمل الأب صديق بنتام) وهجومه على ماكنتوش، ثم آراء مل عن الذهن والجانب الاقتصادى عند بنتام.

أما فى الفصل الثانى فيتحدث عن جون ستيوارت مل: حياته العجيبة ، وكتاباته أولاً، وتطويره للأخلاق النفعية بعد ذلك.

أما الفصل الثالث ففيه عرض لمنطق «مل» ومذهبه التجريبى منتهيًا بآرائه فى الدين واللاهوت الطبيعى، يجعل الفصل الرابع يدور حول (بقايا المذهب التجريبى فى الفلسفة الإنجليزية ومنهم هنرى سدجويك والمذهب الحدسى، وداروين وفلسفة التطور، وهكسلى والمذهب اللاأدرى. والملاحظ أن الأب كوبلستون لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أتى عليها فحتى المذاهب الفرعية الصغيرة فى الفترة التى يؤرخ لها يتناولها بالشرح والتحليل وأحيانا بالنقد وبعض الملاحظات الختامية.

أما الفصل الخامس والأخير - فى هذا الجزء الأول - فهو يخصصه ليتحدث فيه عن فلسفة هربرت سبنسر من جميع جوانبها.

أما الجزء الثانى من بحثه الموسوعى هذا - فيدور حول الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى فى خمسة فصول أيضًا؛ تبدأ من السادس حتى العاشر، يتحدث فى السادس عن بدايات الحركة الهيجلية بالرواد الأدباء كولردج، وكارليل، ونشأة الاهتمام بهيجل عند بنيامين جويت وسترلنج، ثم ينتقل إلى الهيجلية الجديدة «توماس هل جرين»، والأخوين «كيرد» ، و«وليم ولش»، وريتشى .. الخ ويقف قليلاً عند المثالية المطلقة فيعالج برادلى أولاً ثم بوزانكيت بعد ذلك فى الفصلين الثامن والتاسع، وينتهى الحديث عن المثالية فى إنجلترا - فى الفصل العاشر - المثالية التعددية عند مكتجارت والروحية التعددية عند جيمس وورد.

وفى الجزء الثالث يواصل المؤلف دراسته للمثالية، لكن فى الولايات المتحدة الأمريكية فى ثلاثة فصول فيتحدث فى ملاحظات تمهيدية (الفصل الحادى عشر) عن عصر التنوير فى أمريكا الذى مهَّد لظهور الهيجلية هناك، ويخصص الفصل الثانى عشر لدراسة جوزايارويس.

أما الجزء الرابع فيجعله يدور حول الحركة البرجماتية الأمريكية فى ثلاثة فصول يخصصها لأعلام فلاسفة البرجماتية الثلاثة: تشارلز ساندرز بيرس، ووليم جيمس، ويضم إليه الفيلسوف الإنجليزى البرجماتى صاحب المذهب الإنسانى «شيلر» ويُنهى هذا الجزء بعملاق الفلسفة الأمريكية «جون ديوى» ومذهب الذرائع فى الأخلاق والتربية والنظرية الاجتماعية، ويعود فى الجزء الخامس من أمريكا إلى إنجلترا ليعرض علينا الثورة على المذهب المثالى فى خمسة فصول ابتداء من الفصل السابع عشر حيث قاد الثورة ضد هيجل بمقاله الشهير فى مجلة مايند Mind «دحض المثالية» عام ١٩٠٢ ودعوته إلى الواقعية الحسية وممارسة التحليل.

ويقف كوبلستون عند رسل وقفة طويلة بعض الشيء حيث يخصص له الفصول الثلاثة المتبقية، والسبب هو تعدد الجوانب الفلسفية فى مذهب رسل: من الفلسفة الرياضية إلى المذهب التجريبى؛ وأخيرًا الجوانب الاجتماعية والأخلاقية عند هذا الفيلسوف الكبير.

هذه بعض الخيوط القليلة التى نسجها كوبلستون ببراعة فى هذا العمل الضخم الذى قد يصيب القارئ بالإعياء وهو يلهث وراء المؤلف فى محاولته تتبع هذا القدر الهائل من المعلومات الذى يقدمه فى كل فصل، بل فى كل فقرة من كتابه. لكنه لا يلبث أن يشعر بمتعة غامرة لما لديه من معارف عن الفلسفة فى إنجلترا وأمريكا .. من جيرمى بنتام إلى برتراند رسل كما يقول العنوان الفرعى للكتاب. والحق أن المرء ليعجب أشد العجب من هذا الفيض الزاخر من المعلومات الذى يجده عند الأب «كوبلستون»، ولابد أن يسأل نفسه كيف يمكن لرجل واحد تحصيل هذا العلم الفّياض ؟!

لابد فى رأيى أن يكون هناك مساعدون كثر يقدمون له العون فى كل مرحلة . بل عند كل فيلسوف .. ومهما يكن من شيء فالكتاب ذخيرة عامة لكل مَنْ يعمل فى حقل الفلسفة طلاباً وأساتذة بل هو فى الواقع متعة لا تقدّر للمثقف العادى ...

سؤال: قد يخطر على بال القارئ – وهو منطقى جداً – أكان المؤلف موضوعيًا فى عرضه لآراء ومذاهب الفلاسفة الذين عالجهم ؟! جواب: فى رأيى أنه كان موضوعيًا بقدر ما تسمح به الطبيعة البشرية من الموضوعية وعدم التحيز، ولك أن تقرأ الفصول الثلاثة التى كتبها الأب «كوبلستون» عالم اللاهوت عن برتراند رسل «الملحد» الذى كتب لماذا لست مسيحيًا؟ وماكتبه أيضًا فى هذا الكتاب عن « آل مل – الأب – والابن – والنفعيين ، وما كتبه من قبل عن نيتشه .. الخ، نجد أن هناك قدرًا لا بأس به من الحياد والموضوعية بقدر ما تسمح به الطبيعة البشرية ..

لابد لى فى النهاية أن أشكر صديقى الأستاذ الدكتور محمود سيد أحمد الذى سبق أن قدّم لنا كتاباً آخر فى هذه السلسلة الكبرى للأب كوبلستون هو المجلد

الخامس[1] . ومازال يبذل الجهد بعد الجهد ليقدم لنا هذه الروائع الفلسفية يثرى بها المكتبة الفلسفية العربية أمدّه الله بالصحة والعافية لنظل ننعم بثمار علمه ..

كما أود أن أشكر الأخ والصديق الأستاذ الدكتور جابر عصفور صاحب الأفكار الرائدة وعلى رأسها المشروع القومى للترجمة الذى بلغ الألفية الأولى من عمره المديد، داعين لصاحب المشروع بالصحة والعافية ولمشروعه بالتقدم والازدهار .

والله نسأل أن يهدينا جميعًا سبيل الرشاد،

الهرم فى يونيو ٢٠٠٧

إمام عبد الفتاح إمام

---

(١) صدر عام ٢٠٠٢ رقم ٤٥٥ من المشروع القومى للترجمة. كما ترجم أيضًا مجلدين مهمين فى الفلسفة السياسية: «تاريخ الفلسفة السياسية » لشتراوس المجلد الأول ٢٠٠٥ رقم ٨٠٩ والمجلد الثانى رقم ٨١٠ .

تصدير

قلتُ في مقدمة المجلد السابع من كتاب «تاريخ الفلسفة» هذا إنني آمل أن أخصص مجلداً آخر، وهو المجلد الثامن، لبعض جوانب الفكر الفرنسي والإنجليزي في القرن التاسع عشر. ولم يتحقق هذا الأمل إلا من بعض الوجوه فقط. لأن المجلد الحالي لا يحتوى على معالجة للفلسفة الفرنسية، بل هو مخصص لبعض جوانب الفكر الإنجليزى والأمريكى بوجه خاص. إنه يغطى منطقة مألوفة إلى حد ما. بيد أنه ينبغى تغطية هذه المنطقة، بوضوح، فى تاريخ عام لفلسفة غربية.

ولأننى شردت تماماً فى القرن العشرين، فإننا قد نحتاج إلى تفسير لواقعة تذهب إلى أن فلسفة «برتراند رسل»، الذى لا يزال معنا لحسن الحظ، قد نالت معالجة متبحرة إلى حد ما، فى حين أن فكر «لدڤيج ڤتجنشتين»، الذى توفى عام ١٩٥١، هبط إلى مرتبة الخاتمة أو الملحق، فيما عدا إشارات قليلة فى الفصل المخصص لرسل . ومع ذلك ، تجدر الإشارة إلى أن «رسل» نفسه تأثر إلى حد ما بـ ڤتجنشتين، سواء من جهة تفسير الوضع المنطقى لقضايا المنطق والرياضيات البحتة، أم من جهة مذهب الذرية المنطقية.

والتفسير بسيط جداً. وهو أن فكر رسل يتلاءم، بصورة طبيعية، مع سياق الثورة على المذهب المثالى، وعلى الرغم من أنه كان له، بوضوح، تأثير قوى على نشأة الحركة التحليلية فى الفكر البريطانى فى القرن العشرين وتطورها، فإنه حافظ فى بعض الجوانب المهمة على وجهة نظر تقليدية عن وظيفة الفلسفة. وعدم تعاطفه مع أفكار ڤتجنشتين المتأخرة، ومع بعض جوانب «فلسفة أكسفورد» المعاصرة أمر معروف ومشهور. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنه شدد على حدود المذهب التجريبى من

حيث إنه نظرية للمعرفة، فإننا نستطيع أن ننظر إليه فى بعض النواحى على أنه مدٌ التراث التجريبى إلى القرن العشرين، حتى لو أثراه بأساليب جديدة من التحليل المنطقى. ومع ذلك، افترض ڤتجنشتين، بوضوح، تصوراً ثورياً عن الطبيعة، ووظيفة الفلسفة وميدانها. وهناك، بالتأكيد، فرق مهم بين الأفكار التى عرضها ڤتجنشتين فى كتابه «رسالة» عن اللغة، وتلك الأفكار التى عرضها فى كتابه «بحوث فلسفية»، لكن تصور الفلسفة لم يكن، فى كلتا الحالتين، تصوراً تقليدياً. ولما كانت حدود الكتاب تستبعد إمكان ملاءمة المعالجة المتبحرة للتركيز على اللغة التى ترتبط باسم ڤتجنشتين، فقد قررت أن أحصر مناقشتى للموضوع فى ملاحظات مختصرة فى ملحق. ومع ذلك، يجب ألا تُفسر الواقعة بأنها حكم من أحكام القيمة إما على فلسفة رسل أو فلسفة ڤتجنشتين. فأنا أقصد، أن الواقعة التى تذهب إلى أننى خصصت ثلاثة فصول لرسل لا تعنى أن فكره، هو ببساطة، من وجهة نظرى، من مخلفات القرن التاسع عشر. ولا تعنى الواقعة التى تذهب إلى أننى أنزلت ڤتجنشتين إلى مرتبة الخاتمة أو الملحق، ما عدا بعض الإشارات فى الفصول المخصصة لرسل، أننى فشلت فى تقدير أصالته وأهميته. ولكن كل ما فى الأمر هو أننا لا نستطيع أن نقدم معالجة متبحرة لأفكار هذين الفيلسوفين.

وقد تكون أيضًا كلمة من كلمات التفسير ملائمة بالنسبة لمعالجتى لـ «كردينال نيومان». وسوف يتضح لأى قارئ فطن أننى استخدمت فى تمييز تيارات التفكير فى القرن التاسع عشر ألقابا تقليدية مثل «مذهب تجريبى»، و«مذهب مثالى».. إلخ، لا يمكن أن ينطبق واحد منها على نيومان بصورة ملائمة. بيد أن استبعاده تماماً، بسبب صعوبة تصنيفه، هو خُلف واستحالة، لاسيما وأننى ذكرتُ عدداً كبيراً من مفكرين أقل تميزاً. ولذلك، قررت أن أقدم بعض الملاحظات القليلة عن بعض أفكاره الفلسفية فى ملحق. وأنا على وعى تام، بالطبع، بأن ذلك لن يرضى المتحمسين لنيومان، غير أن الكاتب لا يستطيع أن يتكفل بإرضاء الجميع.

ولما كان المجلدان السابع والثامن مخصصين، تباعًا، للفلسفة الألمانية والأمريكية ـ البريطانية فى القرن التاسع عشر، فإن الإجراء الطبيعى هو أن نخصص مجلدًا آخر؛ وهو المجلد التاسع، لجوانب الفلسفة الفرنسية والأوروبية الأخرى فى نفس الفترة. غير أننى أميل إلى تأجيل كتابة هذا المجلد، لكى أحوّل انتباهى إلى الموضوع الذى أشرتُ إليه فى مقدمة المجلد السابع؛ أعنى إلى ما قد يُسمى بفلسفة تاريخ الفلسفة، أو تأمل عام فى تطور التفكير الفلسفى ومضامينه. لأننى أريد أن أقوم بهذه المهمة عندما يكون هناك إمكان معقول لإنجازها.

فردريك كوبلستون

الجزء الأول

المذهب التجريبى البريطانى

الفصل الأول

الحركة النفعية[1]

ملاحظات تمهيدية - حياة بنتام وكتاباته - مبادئ مذهب المنفعة، يعقبها بعض التعليقات النقدية - حياة جيمس مل وكتاباته - الغيرية وسيكولوجيا التداعي؛ خلاف مل مع ماكنتوش - آراء جيمس مل عن الذهن - ملاحظات على الاقتصاد عند بنتام.

١- أثارت فلسفة «ديفيد هيوم» التي تمثل ذروة المذهب التجريبي البريطاني الكلاسيكي، رد فعل واضحًا من جانب «توماس ريد» وأتباعه[1]. وبقدر اهتمام الجامعات، فقد كانت المدرسة الأسكتلندية هي حركة الفكر النشطة والقوية في الحقب الأولى من القرن التاسع عشر. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنها واجهت، في الوقت نفسه، بعض الاعتراضات الشديدة وفقدت حيويتها الأولى، فإنها أخذت مكانتها في الجامعات، في نهاية الأمر، عن طريق المذهب المثالي أكثر من المذهب التجريبي.

ومع ذلك، فمن الخطأ الجسيم أن نفترض أن المذهب التجريبي آل به الحال إلى حالة الاحتضار عن طريق هجوم «ريد» على هيوم، وظل في هذه الحالة إلى أن أعطاه «جون ستيوارت مل» نسمة حياة لكي يعيش وإن كانت فلسفة مل لم تنحصر داخل

(١) See Vol. V. of this History, pp. 364-94.

الجامعات، إذ إن هيوم نفسه لم يشغل على الإطلاق كرسياً أكاديمياً، على الرغم من أن ذلك لا يرجع، والحق يقال، إلى تقصير من جانبه. وواصل المذهب التجريبى حياته، على الرغم من هجوم ريد وأنصاره، مع إن ممثليه الرواد لم يكونوا أساتذة أو محاضرين فى الجامعة .

وقد يُقال إن المرحلة الأولى من المذهب التجريبى فى القرن التاسع عشر، الذى عُرف بالحركة النفعية، نشأ مع «بنتام». لكن على الرغم من أننا نميل، بصورة طبيعية، إلى تصوره على أنه فيلسوف الجزء الأول من القرن التاسع عشر من حيث إن تأثيره كان ملموسًا، فإنه ولد عام ١٧٤٨، أى قبل وفاة هيوم بثمان وعشرين سنة. ونُشرت بعض أعماله فى الحقب الثلاث الأخيرة من القرن الثامن عشر. ولذلك، لا داعى للدهشة إذا وجدنا أن هناك عنصراً بارزاً من الاتصال بين المذهب التجريبى فى القرن الثامن عشر، والمذهب التجريبى فى القرن التاسع عشر. فمنهج التحليل الردى، مثلاً، أعنى الرد؛ أى رد الكل إلى أجزائه، أو رد المركب إلى عناصره الأولى أو البسيطة، الذى مارسه هيوم، استمر عن طريق بنتام. وتضمن ذلك، كما يمكن أن نرى فى فلسفة «جيمس مل»، تحليلاً ظاهرياً للنفس. وكان هناك استخدام لسيكولوجيا التداعى فى بناء الحياة الذهنية من جديد من عناصرها البسيطة المفترضة، وقد طورها «ديفيد هارتلى»[١]، مثلاً، فى القرن الثامن عشر، الذى لم يتحدث عن استعمال هيوم لمبادئ التداعى. كما عبَّر «بنتام» فى الفصل الأول من كتابه «شذرة عن الحكومة» تعبيراً واضحًا عن إدانته لهيوم بسبب الضوء الذى انقض على ذهنه عندما رأى كيف هدم هيوم فى كتابه «رسالة فى الطبيعة البشرية» الفضيلة التى تقوم على المنفعة. كما أن بنتام تأثر أيضًا، بالتأكيد، بفكر عصر التنوير الفرنسى، وبصفة خاصة بفكر هلفتيوس[٢].

(١) See Vol. V. of this **History**, pp. 191-3.

(٢) See Vol, V1 of this **Hisory**, pp. 35-8.

غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تذهب إلى أن هناك عنصراً ملحوظًا من الاتصال بين حركة التنوير التجريبية فى القرن الثامن عشر وحركة التنوير فى بريطانيا العظمى فى القرن التاسع عشر من جهة المنهج والنظرية.

لكن حالما نلاحظ عنصر الاتصال، لابد أن نوجه الانتباه إلى الاختلاف المهم موضع التأكيد. فالمذهب التجريبى البريطانى الكلاسيكى، كما يُقدم عادة، يهتم فى الغالب بطبيعة المعرفة البشرية، ومجالها، وحدودها، فى حين أن الحركة النفعية كانت عملية أساسًا فى الرؤية، الموجهة نحو إصلاح تشريعى، وقانونى، وسياسى. صحيح أن التأكيد على دور نظرية المعرفة فى المذهب التجريبى الكلاسيكى يمكن أن يكون مبالغًا فيه. فقد اهتم هيوم، مثلاً، بتطوير علم للمعرفة البشرية. ويمكن الإقرار، وقد تم الإقرار بالفعل،بأنه فيلسوف أخلاقى أساسًا[١]. بيد أن هدف هيوم هو، فى الأساس، فهم الحياة الأخلاقية والحكم الأخلاقى، فى حين أن بنتام اهتم، أساسًا، بتقديم معيار للحكم على أفكار أخلاقية نتلقاها على نحو مشترك ونظم قانونية وسياسية من أجل إصلاحها. وربما نستطيع أن نطبق عبارة ماركس الشهيرة[*] ونقول إن هيوم اهتم، أساسًا، بفهم العالم، فى حين أن بنتام اهتم أساسًا، بتغييره.

لقد كان هيوم، فيلسوفا أعظم كثيراً ، بالفعل، من بنتام. غير أن بنتام كانت لديه موهبة إدراك أفكار معينة لم تكن من اختراعاته الخاصة، وقام بتطويرها، والتأليف بينها فى سلاح أو وسيلة من وسائل الإصلاح الاجتماعى. لقد عبر مذهب بنتام بمعنى ضيق، ومذهب المنفعة بوجه عام، عن اتجاه العناصر الليبرالية الراديكالية فى الطبقة

---

(١) CF. vol. Vof this **History**, pp. 318-19, 342-3.

(*) عبارة ماركس هى: « لقد دأب الفلاسفة على تفسير العالم مع أن المهم هو تغييره لا تفسيره». وقد ذكرها فى كتابه «الأيديولوجيا الألمانية» ص ٩٤٧ طبعة موسكو عام ١٩٦٤ . (المراجع)

المتوسطة إلى أهمية التراث وأصحاب المصالح المكتسبة الذين يُطلق عليهم الآن، فى الغالب، اسم المؤسسة الحاكمة **Establishment**. لقد أدت أعمال الشطط والطغيان التى ارتبطت بالثورة الفرنسية إلى رد فعل قوى فى انجلترا وجد تعبيراً ملحوظاً فى تأملات إيدموند بيرك **E.Burke** (١٧٢٩-١٧٩٧)(*) بتأكيدها الحراك الاجتماعى والتراث. غير أن حركة الإصلاح الراديكالى أصبحت بعد الحروب النابليونية أكثرة قدرة، بسهولة، على أن تجعل تأثيرها أمراً ملموساً. وكان للمذهب النفعى أهمية تاريخية لا يمكن إنكارها فى هذه الحركة. وإذا نظرنا إليه على أنه فلسفة أخلاقية، فإنه يكون بسيطاً للغاية، ويستهين باستخفاف بمسائل صعبة ومربكة. بيد أن طابعه البسيط للغاية، مع وضوح لأول وهلة على الأقل، يسهل استخدامه كوسيلة لكى يضمن إصلاحات عملية فى الميدان السياسى والاجتماعى.

لقد مرت الفلسفة الاجتماعية فى بريطانيا العظمى إبان القرن التاسع عشر بأطوار عديدة متتابعة. أولها، كان هناك المذهب الراديكالى الفلسفى الذى ارتبط باسم بنتام، وعبر عنه فى الحقب الأخيرة من القرن الثامن عشر. وثانيها، كان هناك مذهب بنتام الذى عدَّله «جون ستيوارت مل» وأضاف إليه، وطوره. وثالثها، كانت هناك الفلسفة السياسية المثالية التى نشأت فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. ويشمل لفظ «مذهب المنفعة» الطورين الأولين، لكن لا يشمل، بالطبع، الطور الثالث. لقد كان مذهب المنفعة فردياً فى الرؤية، حتى على الرغم من أنه كان يهدف إلى رفاهية المجتمع، فى حين أن فكرة الدولة بوصفها كلاً عضوياً احتلت مركز الصدارة فى النظرية السياسية المثالية تحت تأثير الفكر اليونانى والألمانى.

وسأخصص هذا الفصل والفصول التالية لتفسير تطور المذهب النفعى ابتداء من «بنتام» حتى «جون ستيوارت مل» بصورة شاملة. وسأناقش نظريات

(*) إيدموند بيرك، سياسى بريطانى، كان زعيماً للمعارضة فى البرلمان، وعُرف بعدائه للثورة الفرنسية. وقد هاجمها فى كتابه «تأملات فى الثورة الفرنسية» (المترجم).

«جون ستيوارت مل» فى مجال المنطق، والابستمولوجيا، والأنطولوجيا بصورة منفصلة فى فصل لاحق.

٢- ولد «جيرمى بنتام» فى الخامس عشر من فبراير، عام ١٧٤٨. ولأنه كان طفلاً ناضجًا من الناحية العقلية، فقد تعلم قواعد اللغة اللاتينية فى سن الرابعة. ثم تعلَّم فى مدرسة «وستمنستر»، وجامعة «أكسفورد»، ولأن هاتين المؤسستين لم تستأثرا بقلبه، فقد وجهه والده إلى مهنة المحاماة. غير أنه آثر حياة التأمل على حياة ممارسة هذه المهنة. ووجد فى القانون، والقانون الجنائى، والنظم السياسية فى عصره، الكثير مما يصلح للتفكير. أو إذا شئنا أن نضع المسألة فى ألفاظ بسيطة،فإننا نقول إنه أثار أسئلة منها: ما غرض هذا القانون، أو هذا النظام القانونى؟ هل هذا الغرض مرغوب فيه؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل القانون أو النظام القانونى يكفلان بالفعل تحقيق هذا الغرض، وبالجملة، كيف نحكم على القانون أو النظام القانونى من وجهة نظر المنفعة؟

إن معيار المنفعة فى تطبيقه على التشريع أو على النظم السياسية هو عند «بنتام»، تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الموجودات البشرية، أو أعضاء المجتمع. ويرى «بنتام» نفسه أن مبدأ المنفعة، خطر فى ذهنه عندما قرأ كتاب «مقال عن الحكومة» (١٧٦٨)، لمؤلفه «جوزيف بريستلى» (١٧٣٣-١٨٠٤)، الذى أكد مرارًا أن سعادة أغلبية أعضاء أية دولة هو المعيار الذى نحكم بواسطته على كل شئون الدولة. بيد أن «هاتشيسون»، أكد من قبل، عند دراسته للأخلاق، أن الفعل الأفضل هو الذى يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس[1]. كما أن «قيصر بيكاريا» **Cesare Beccaria** (١٧٣٨-١٧٩٤) تحدث عن السعادة الكبيرة المقسمة بين أكبر عدد ممكن من الناس فى مقدمة رسالته الشهيرة عن الجرائم والعقوبات **Dei delittie delle pene** (١٧٦٤).

---

(١) See Vol. v. of this **History**, pp. 182 .

ولقد كانت هناك عناصر نفعية فى فلسفة هيوم، الذى أعلن، مثلاً، أن «المنفعة العامة هى الأصل الوحيد للعدالة»[1]. وكان «هلفتيوس»، الذى أثر، كما ذكرنا من قبل، فى «بنتام» بقوة، رائداً فى النظرية الأخلاقية النفعية، وفى تطبيقها على إصلاح المجتمع. وبمعنى آخر، لم يخترع بنتام مبدأ المنفعة: فما قام به هو أنه عرضها وطبقها بوضوح وبصورة كلية من حيث إنها المبدأ الأساسى للأخلاق والتشريع.

لقد اهتم «بنتام» فى البداية، بصورة أساسية، بالإصلاح القانونى والجنائى. ولم تدخل التغيرات الراديكالية فى الدستور البريطانى فى خططه الأصلية. ولم يكن متحمساً للديمقراطية من حيث إنها كذلك. أعنى أنه لم يؤمن بحق الشعب المقدس فى أن يحكم أكثر من إيمانه بنظرية الحقوق الطبيعية بوجه عام، التى نظر إليها على أنها لغو فارغ. لكن بينما يبدو أنه اعتقد فى البداية أن الحكام والمشرعين يبحثون، بالفعل، عن الصالح العام، مع إنهم قد يخطئون ويسيئون فهم الوسائل الصحيحة لبلوغ هذه الغاية، فإنه أصبح فى النهاية مقتنعًا بأن المصلحة الذاتية تهيمن على الطبقة المحكومة. ولاشك أن عدم الاهتمام بخططه فى الإصلاح القانونى، والجنائى، والاقتصادى، ومعارضتها ساعداه على أن يصل إلى هذه النتيجة. ولذلك شرع فى الدفاع عن الإصلاح السياسى من حيث إنه مطلب ضرورى لتغييرات أخرى. واقترح فى نهاية الأمر إلغاء النظام الملكى ومجلس اللوردات، وإبعاد كنيسة إنجلترا عن شئون السياسة، وإدخال حق التصويت العام والبرلمانات السنوية. وقد يسرت واقعة تذهب إلى أنه لم يكن لديه توقير للتقاليد واحترامها من حيث هى كذلك، نقول يسر ذلك مذهبه الراديكالى السياسى. لكنه لم يشارك فى وجهة نظر «بيرك» عن الدستور البريطانى، وكان موقفه يشبه إلى حد كبير موقف فلاسفة التنوير الفرنسيين[2]، فى ضجرهم من التراث، واعتقادهم أن كل شىء سيكون أفضل إذا ساد العقل فقط. غير أن لجوءه على

(١) An Enquiry Concerning the Principles of Morals, 3, 1, 145.

(٢) لقد أشرنا من قبل إلى تأثير كتابات هلفتيوس في تفكير بنتام. وقد نضيف أنه اتفق مع دالمبير (المؤلف).

الدوام كان إلى مبدأ المنفعة، وليس إلى اعتقاد فى أن للديمقراطية طابعًا مقدسًا خاصًا فى ذاتها.

ولم تحرك «بنتام»، أساسًا، اعتبارات إنسانية. ولاشك أن مبدأ التعاطف الإنسانى، الذى قام أحيانًا على معتقدات مسيحية، وكان فى بعض الأحيان بدون إشارة واضحة إلى المسيحية، لعب دورًا مهما للغاية فى حركة الإصلاح الاجتماعى فى بريطانيا العظمى إبان القرن التاسع عشر. لكن على الرغم من أن «بنتام» طالب، مثلاً، فى هجومه على القانون الجنائى القاسى والمشين الذى كان موجودًا فى عصره، وعلى حالة السجون المهينة بتغييرات تفترضها العاطفة الإنسانية، بالفعل، فقد أثاره بسخط ما نظر إليه على أنه لا معقولية القانون الجنائى، وعدم قدرته على أن يحقق غرضه، وخدمة الصالح العام. ولا يعنى ذلك، بالطبع، القول بأنه لا يوصف، عادة، بأنه لا إنسانى، بل يعنى أن التعاطف مع ضحايا القانون الجنائى لم يحركه أساسًا، ولكن الذى حركه، بالأحرى، هو «عدم منفعة» القانون. لقد كان رجل عقل أو فهم أكثر من أن يكون رجل قلب أووجدان.

نشر «بنتام» كتابه «شذرة عن الحكومة» غُفلاً عام ١٧٧٦، هاجم فيه المحامى الشهير «سيروليم بلاكستون» (١٧٢٣–١٧٨٠) بسبب استخدامه خرافة العهد الاجتماعى أو العقد الاجتماعى. ولم يلق الكتاب نجاحًا مباشرًا، لكنه جلب لبنتام صداقة «لورد شلبرن» عام ١٧٨١، الذى صار فيما بعد باسم «ماركيز لانسدون» رئيسًا للوزراء من يوليو ١٧٨٢ حتى فبراير ١٧٨٣. وقابل «بنتام» أناسًا كثيرين آخرين مهمين عن طريق «شلبرن» كما انعقدت صداقة بينه وبين «اتين ديمون»؛ المدرس الخاص لابن «شلبرن»، الذى قدّم له مساعدة لا تقدر بثمن فى نشر عدد من أبحاثه. وكثيرا ما ترك «بنتام» مسودات دون أن ينتهى منها ويمضى فى موضوع آخر. ونُشر كثير من كتاباته بمساعدة أصدقائه وتلاميذه. وقد ظهرت أحيانًا فى البداية باللغة الفرنسية. فقد ظهر فصل من كتابه «المجمل فى الاقتصاد السياسى»، مثلاً، الذى كتبه عام ١٧٩٣ فى مجموعة تدعى المكتبة البريطانية عام ١٧٩٨، واستفاد «ديمون» من هذا العمل

فى تأليفه كتابه «نظرية الثواب والعقاب» (١٨١١). أما كتاب «بنتام» فلم يُنشر فى نصه الإنجليزى لأول مرة إلا فى نشرة «بورنج» Bowring لأعماله (١٨٣٨-١٨٤٣).

ظهر كتاب «بنتام» «دفاع عن الربا» عام ١٧٨٧، وظهر كتابه «مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع» عام ١٨٧٩[١]. وكان يهدف من هذا الكتاب أن يكون إعداداً وخطة لعدد من أبحاث أخرى. ولذلك يقابل كتابه «مقال عن أساليب السياسة» قسماً فى هذا التخطيط. لكن على الرغم من أن جزءاً من هذا المقال أُرسل إلى «الأب موريليه» Abbé Morellet عام ١٧٨٩، فإن العمل نُشر لأول مرة عن طريق «ديمون» عام ١٨١٦[٢]، الذى نشر أيضاً بحثه «مغالطات فوضوية» الذى كتبه بنتام عام ١٧٩١ تقريباً.

نشر «بنتام» مشروعه للسجن النموذجى عام ١٧٩١، الذى أسماه السجن المرئى "Panopticon"[٣] . واتصل بالجمعية الفرنسية الوطنية آملاً أن تقيم هذا المشروع تحت رعايتها، وعرض خدماته المجانية كمشرف. لكن على الرغم من أن «بنتام» كان أحد الأجانب الذين منحتهم الجمعية لقب مواطن عام ١٧٩٢، فإنها لم تأخذ بمشروعه[٤]. وقام بمحاولات مماثلة لحث الحكومة البريطانية على تنفيذ مشروع السجن النموذجى ووعدته خيراً فى بداية الأمر. غير أن هذه المحاولات فشلت فى نهاية الأمر، وذلك – جزئيًا على الأقل كما أراد بنتام أن يعتقد – بسبب مكائد الملك جورج الثالث. ومع ذلك، خصص البرلمان عام ١٨١٣، للفيلسوف مبلغًا كبيراً من المال تعويضاً له عن نفقاته على مشروعه عن «السجن المرئى Panopticon».

---

(١) طُبع هذا العمل عام ١٧٨٨ (المؤلف).

(٢) ظهر جانب من هذا النص باللغة الإنجليزية عام ١٧٩١ . (المؤلف)

(٣) «السجن المرئى» وهو سجن خاص أو إصلاحية تمَّ إعداده بطريقة خاصة يستطيع المراقب عن طريقها أن يرى كل سجين فى زنزانته دون أن يُرى هو نفسه. (المراجع)

(٤) من الواضح أن المساجين الذين كانوا فى ذهن بنتام ليسوا على الإطلاق من نوع المساجين الذين كانوا ضحايا فيما بعد للإرهاب فى عهد اليعاقبة. لقد تحول إلى الجمعية الفرنسية الجديدة آملاً أن يكون عهد العقل الواضح قد بدأ أخيراً وأن تكون الفلسفة قد أثبتت وجودها. (المؤلف)

وفى عام ١٨٠٢ نشر «ديمون» عملاً لبنتام عنوانه «أبحاث فى التشريع من تأليف مستر جيرمى بنتام». والكتاب يتكون من قسم عبارة عن أبحاث كتبها بنتام بنفسه، وبعضه كتبه فى الأصل بالفرنسية، وقسم آخر هو تلخيص قام به «ديمون» لأفكار بنتام. وساهم هذا العمل بصورة كبيرة، فى ازدياد شهرة بنتام. وكانت هذه الشهرة أكثر وضوحاً فى البداية فى الخارج عنها فى انجلترا. بيد أن شهرة بنتام بدأت تزداد فى نهاية الأمر، حتى فى بلده، وأصبح «جيمس مل» تلميذاً له، وناشراً لنظرياته منذ عام ١٨٠٨. وأصبح بنتام ما قد نطلق عليه اسم القائد الخلفى، أو الملهم لمجموعة من الراديكاليين الذين كرسوا أنفسهم لمبادئ مذهب بنتام.

وفى عام ١٨١٢نشر «جيمس مل» كتابا بعنوان «وجهة نظر تمهيدية عن الأساس العقلى للبرهان»، وهو عرض لبعض أبحاث بنتام. كما نشر «ديمون» ترجمة فرنسية للأبحاث عام ١٨٢٣ تحت عنوان «بحث فى البراهين القضائية»، وظهرت ترجمة إنجليزية لهذا العمل عام ١٨٢٥. وفى عام ١٨٢٧ نشر «جون ستيوارت مل» طبعة فى خمسة مجلدات لأبحاث بنتام فى التشريع تحت عنوان «الأساس العقلى للبرهان القضائى»، وهو عمل كان أكثر كمالاً مما قام به «جيمس مل».

كما أعطى بنتام اهتمامًا لمسائل الإصلاح الدستورى، ولموضوع تقنين القانون. فقد كان يشعر بالضجر، بصفة خاصة، مما كان ينظر إليه على أنه الحالة المشوشة للقانون الإنجليزى. ظهر بحثه « مجموعة أسئلة حول إصلاح البرلمان» عام ١٨١٧، مع أنه كُتب فى عام ١٨٠٩. كما نُشر فى العام نفسه (١٨١٧) كتابه «دراسات عن تقنين القانون والتعليم العام» ونشر بنتام عام ١٨١٩ بحثًا عنوانه «لائحة الإصلاح الراديكالى، مع توضيحات»، وفى عام ١٨٢٣ نشر بحثًا بعنوان «المبادئ الرائدة فى القانون الدستورى». وظهر فى عام ١٨٣٠ المجلد الأول مع الفصل الأول من المجلد الثانى. ونُشر العمل كله، الذى نشره «دون» **Doane**، غُفلاً عام ١٨٤١.

وليس فى إمكاننا أن نقدم هنا قائمة بكل أعمال بنتام. بيد أننا نستطيع أن نذكر عنوانين أو ثلاثة أخرى وهى: «مجموعة مختارات»، وهى سلسلة أبحاث فى التربية

ظهرت عام ١٨١٦، بينما نشر «جيمس مل» فى عام ١٨١٧ طبعته لكتاب بنتام «جدول بمصادر الأفعال»[١]، الذى اهتم بتحليل الآلام واللذات من حيث إنها مصادر للفعل. ونشر «برونج» كتاب بنتام «الواجب أو علم الأخلاق» غُفلاً عام ١٨٣٤ فى مجلدين؛ جُمع المجلد الثانى من مذكرات. وثمة إشارة قمنا بها من قبل إلى طبعة «برونج» لأعمال بنتام[٢]. ولا نجد مع ذلك طبعة كاملة ونقدية لكتابات الفيلسوف.

توفى «بنتام» فى السادس من يونيو عام ١٨٣٢، تاركًا وصايا وهى تشريح جثته لصالح العلم. وقد حُفظت فى كلية الجامعة بلندن. وقد أنشئت هذه الكلية عام ١٨٢٨، نتيجة ضغط من مجموعة من الناس كان بنتام واحداً منهم. وكان الهدف أن توسع فوائد التعليم العالى لأولئك الذين لم تتح لهم فرصة دخول الجامعتين الموجودتين (وهما جامعتا كمبردج واكسفورد). وفضلاً عن ذلك، يجب ألا تكون هناك اختبارات دينية، كما كان فى جامعتى اكسفورد وكمبردج.

٣- يرتكز مذهب بنتام على أساس مذهب اللذة السيكولوجى؛ أعنى النظرية التى تقول إن كل موجود بشرى يبحث بطبيعته عن تحصيل اللذة وتجنب الألم. وهذا المذهب ليس، بالطبع، مذهبًا جديداً. فقد طرحه فى العالم القديم «أبيقور» بصفة خاصة، بينما دافع عنه فى القرن الثامن عشر كل من «هلفتيوس» فى فرنسا، و«تيكر» فى انجلترا[٣].

---

(١) كُتب العمل فى فترة مبكرة نسبيًا (المؤلف).

(٢) أدرج «برونج» فى الأعمال عدداً من الشذرات، لبعضها أهمية فلسفية. ولذلك يميز بنتام فى الشذرة التى تأخذ عنوان «الأنطولوجيا» بين كيانات حقيقية وكيانات وهمية. الكيانات الوهمية، التى يجب ألا تقارن بكيانات خرافية، أى نتاجات اللعب الحر للخيال، هى إبداعات لمقتضيات اللغة. فنحن، مثلاً، نحتاج إلى استخدام لفظ «العلاقة» حتى نستطيع أن نتحدث عن العلاقات. لكن على الرغم من أن الأشياء يمكن أن ترتبط، فإنه لا وجود لكيانات منفصلة تُسمى «بالعلاقات». وإذا سلمنا بهذه الكيانات عن طريق تأثير اللغة، فإنها تكون وهمية (المؤلف).

(٣) For Tucker see vol. v of this History. pp. 193 - 94.

لكن على الرغم من أن بنتام لم يكن مخترع النظرية، فإنه أعطى لها صياغة لا تُنسى. «لقد وضعت الطبيعة الجنس البشرى تحت سيطرة حاكمين ذوى سيادة هما: الألم واللذة... فهما يحكماننا فى كل ما نفعل، وفى كل ما نقول، وفى كل ما نفكر فيه: وكل محاولة يمكن أن نقوم بها من أجل التخلص من استعبادهما لنا لن تفلح إلا فى إثبات هذه الحقيقة وتأكيدها. وربما يزعم الإنسان، بالقول، رفض سلطانهما، لكنه يبقى، فى الواقع، خاضعًا لهما باستمرار»[١].

وعلاوة على ذلك، فقد عانى بنتام لكى يوضح ما يقصده باللذة والألم. فلم تكن لديه نية لأن يحصر مجال معنى هذين اللفظين عن طريق تعريفات تعسفية أو «ميتافيزيقية». إنه يعنى بهما ما يعنيانه فى التقدير العام، فى اللغة المشتركة، بصورة لا تزيد ولا تقل. «لا نريد فى هذه المسألة دقة، ولا ميتافيزيقا. فليس من الضرورى أن نستشير أفلاطون ولا أرسطو. فالألم واللذة هما ما يشعر أى إنسان أنهما كذلك[٢]. إن لفظ «لذة» يشمل، مثلاً، لذة الأكل والشرب؛ لكنه يشمل أيضًا لذة قراءة كتاب ممتع، والاستماع إلى الموسيقى، أو القيام بفعل خير.

بيد أن بنتام لم يهتم، ببساطة، بتقرير أن ما يأخذه هو حقيقة سيكولوجية؛أعنى أن كل الناس يندفعون إلى الفعل عن طريق جاذبية اللذة والنفور من الألم. فهو يهتم بتأسيس معيار موضوعى للأخلاق، أى للطابع الأخلاقى للأفعال البشرية. وبالتالى، يضيف بعد الجملة التى اقتبسناها من قبل؛ والتى يقول فيها إن الطبيعة وضعت الجنس البشرى تحت سيطرة اللذة والألم، نقول يضيف القول «إنه ينبغى عليهما أن

---

(١) For Tucker see vol. v of this History, pp. 193 - 94.

(٢) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ch. 1, sect. 1. This work will be refered in Future as Introduction.

يبينا ما ينبغى علينا أن نفعله، كما ينبغى أن يحددا ما نفعله. فمعيار الصواب والخطأ، من ناحية، وسلسلة العلل والمعلولات، من ناحية أخرى، تثبت عرشهما»[١]. ولذلك، إذا افترضنا أن اللذة، والسعادة، والخير، ألفاظ مترادفة، وأن الألم، والتعاسة والشر ألفاظ مترادفة أيضًا، فإن السؤال يثار مباشرة عما إذا كان هناك معنى لأن نقول إنه ينبغى علينا أن نسعى إلى ما هو خير، ونتجنب ما هو شر، إذا كانت هناك فى الواقع حقيقة سيكولوجية تقول إننا نسعى باستمرار نحو الخير، ونحاول أن نتجنب الشر.

ولكى نتمكن من الإجابة عن هذا السؤال على نحو إيجابى، فإنه يتحتم علينا أن نفترض افتراضين: أولهما: عندما يقال إن الإنسان يبحث عن لذته، فإن ذلك يعنى أنه يبحث عن أكبر قدر من لذته، أو الكمية الممكنة الكبرى منها. وثانيهما: أن الإنسان لا يقوم بتلك الأفعال التى توصل فى حقيقة الأمر، إلى هذه الغاية[٢]. فإذا افترضنا هذين الفرضين، وتجاوزنا عن الصعوبات التى تلازم أى أخلاق للذة، فإننا نستطيع أن نقول إن الأفعال الصواب هى تلك الأفعال التى تميل إلى زيادة المجموع الكلى للذة، فى حين أن الأفعال الخاطئة هى تلك الأفعال التى تميل إلى تقليلها، وأنه ينبغى علينا أن نفعل ما هو صواب، ولا نفعل ما هو خطأ[٣].

وهكذا نصل إلى مبدأ المنفعة، الذى يُسمى أيضًا مبدأ أعظم قدر من السعادة. و«يحدد ذلك أعظم قدر من سعادة لكل أولئك الذين تكون مصلحتهم موضع اهتمام،

---

(١) Introduction, ch. 1, sect. 1.

(٢) قد يتجاهل الإنسان، مثلاً، تحت جاذبية لذة مباشرة واقعة تقول إن مجرى الفعل الذى يسبب هذه اللذة يؤدى إلى مجموع كلى من الألم يفوق اللذة (المؤلف).

(٣) إذا شئنا أن نتحدث بدقة، فإننا نقول إن الفعل الذى يميل إلى إضافة المجموع الكلى للذة هو فعل «صواب» بالنسبة لبنتام، بمعنى الفعل الذى ينبغى علينا أن نقوم به، أو على أية حال، الفعل الذى لا نكون مجبرين على أن لا نقوم به، أعنى، الفعل «الخاطئ». وقد لا يكون الأمر باستمرار أن إضافة إلى مجموع اللذة لا يمكن أن توجد إلا عن طريق فعلى هنا والآن. ولذلك قد لا أكون مجبراً على أن أفعل، على الرغم من أنى إذا فعلت، فإن الفعل لا يكون خطأ بالتأكيد. (المؤلف).

من حيث إنه غاية الفعل البشرى الصواب والملائم، والصواب والملائم فقط، والمرغوب بصورة كلية»[1]. وبالطبع قد تختلف الجماعة التى تكون مصلحتها موضع اهتمامنا. فإذا كنا نفكر فى الفاعل الفرد من حيث هو كذلك، فإننا نقصد أعظم قدر من سعادته لكن إذا كنا نفكر فى جماعة، فإننا نقصد أعظم قدر من سعادة أكبر عدد ممكن من أعضاء الجماعة. وإذا فكرنا فى كل الموجودات الحساسة، فإننا لابد أن ننظر، أيضًا، إلى أعظم قدر من لذة الحيوانات. وقد اهتم بنتام، بصورة أساسية، بأعظم قدر من سعادة الجماعة الإنسانية، أى أنه اهتم بالصالح العام، أو الرفاهية، بمعنى الصالح العام لأى مجتمع بشرى سياسى معين. غير أن المبدأ هو هو فى جميع الحالات؛ أعنى أن أعظم قدر من سعادة الجماعة موضع الاهتمام هو الغاية الوحيدة المرغوبة للفعل البشرى.

وإذا كنا نعنى بالبرهان استنباط مبدأ أو مبادئ أكثر بعداً، فإنه لا يمكن البرهنة على مبدأ المنفعة. لأنه لا يوجد مبدأ أخلاقى أكثر بعداً. كما أن بنتام يحاول أن يبين فى الوقت نفسه، أن أية نظرية أخرى للأخلاق تتضمن، على المدى البعيد، لجوءاً ضمنياً على الأقل إلى مبدأ المنفعة. ومهما تكن الأسباب التى من أجلها يفعل الناس، أو يعتقدون أنهم يفعلون، فإننا إذا أثرنا السؤال فى الحال لماذا ينبغى أن يفعلوا فعلاً معيناً، فإنه لابد أن نجيب فى النهاية عن طريق مبدأ المنفعة. إن النظريات الأخلاقية البديلة التى كانت فى ذهن بنتام هى، غالبًا، النظريات الحدسية، أو النظريات التى تلجأ إلى حاسة خلقية. فهذه النظريات، إذا أخذناها بذاتها، لا تستطيع، فى رأيه، أن تجيب عن السؤال: لماذا ينبغى علينا أن نفعل هذا الفعل ولا نفعل ذلك الفعل. وإذا حاول المتمسكون بهذه النظريات أن يجيبوا عن السؤال، فإنهم لابد أن يثبتوا، فى النهاية،

---

(١) Introduction, ch. 1, sect. 1, note 1.

أن الفعل الذى يجب أن يؤدى هو الفعل الذى يوصل أعظم قدر ممكن من السعادة أو اللذة لأية جماعة تكون مصلحتها موضع اهتمامنا. وبمعنى آخر،إن مذهب المنفعة وحده هو الذى يستطيع أن يزود بمعيار موضوعى للصواب والخطأ[١]. ولبيان أن الأمر كذلك، لابد من تقديم البرهان الوحيد على مبدأ المنفعة المطلوبة.

ونستطيع أن نلاحظ، عابرين، أنه على الرغم من أن مذهب اللذة لا يمثل سوى عنصر واحد فى نظرية لوك الأخلاقية[٢]، فإنه قرر بوضوح أن «الأشياء لا تكون، بالتالى، خيراً أو شراً إلا فى الإشارة إلى اللذة أو الألم. فما نسميه بالخير هو الذى يكون خليقًا بأن يسبب أو يزيد اللذة، أو الألم فينا.. وعلى العكس ما نسميه بالشر هو الذى يكون خليقًا بأن يزيد أى ألم أو يقلل أية لذة فينا...»[٣]. إن الخاصية التى يسميها لوك هنا «بالخير»، يصفها بنتام بأنها «منفعة». لأن «المنفعة هى خاصية موجودة فى أى موضوع، يميل بها إلى إنتاج منفعة، لذة، خير، أو سعادة، أو... منع حدوث ضررر، ألم، شر، أو تعاسة الجماعة التى تكون مصلحتها موضع اهتمام»[٤].

وبالتالى، إذا كانت الأفعال صواباً من حيث إنها تميل إلى زيادة المجموع الكلى للذة الجماعة التى تكون مصلحتها موضع اهتمامها، أو تقليل المجموع الكلى لألمها،

---

(١) يصر بنتام على أن صواب الأفعال أو خطأها يتوقف على معيار موضوعى، ولا يتوقف، ببساطة، على الباعث الذى أنجزته هذه الأفعال . إن «الباعث» و«القصد» يختلطان فى الغالب، على الرغم من أنه ينبغى التمييز بينهما بدقة كما يرى بنتام. فإذا فهمنا «الباعث» على أنه ميل إلى الفعل عند تأمل لذة، أو علة لذة، بوصفها نتيجة فعل شخص ما، فلن يكون هناك معنى للحديث عن باعث سيىء. لكن معيار الصواب والخطأ هو، على أية حال، معيار موضوعى أساساً، وليس معياراً ذاتيًا (المؤلف).

(٢) see. vol. vof this History, pp. 123 - 7.

(٣) Essay, Bk. 2, ch. 20, sect. 2.

(٤) Introduction, ch. 1, sect. 3.

كما يرى بنتام، فإن الفاعل الأخلاقى، عندما يقرر ما إذا كان فعل معين صواباً أو خطأ، عليه أن يقدر كمية اللذة وكمية الألم التى من المحتمل أن يؤدى إليها الفعل، ويوازن بينهما. ويقدم بنتام حسابًا لذيًا أو «حسابًا للسعادة» لهذا الغرض[1]. دعنا نفترض أننى أريد أن أقدّر قيمة لذة ما (أو ألم) لنفسى، فإنه يجب علىَّ أن أضع فى الاعتبار أربعة عناصر أو أبعاد للقيمة هى: الشدة، والدوام، التأكد أو عدم التأكد، وقرب الحصول عليها أو بعده. فقد تكون لذة، مثلاً، شديدة جداً، لكنها ذات دوام أقصر، فى حين أن لذة أخرى قد تكون أقل شدة، لكنها تستمر فترة أطول حتى إنها تكون أعظم من اللذة الأولى من الناحية الكمية. وفضلاً عن ذلك، عندما ننظر إلى أفعال تميل إلى توليد لذة أو ألم، فلابد أن أضع فى اعتبارى عنصرين آخرين هما: الخصب والصفاء. فإذا كان لدينا فعلان من نوعين، مال كل واحد منهما إلى توليد إحساسات لاذة، مال النوع الأول إلى أن يكون متبوعًا بإحساسات لاذة أكثر، بينما لم يمل النوع الثانى، أو مال بدرجة أقل، فإننا نقول إن الأول أكثر خصوبة وصفاء من الثانى. وبالنسبة للصفاء، فإنه يعنى التحرر من أن يكون متبوعًا بإحساسات النوع المقابل. فثقافة تقدير الموسيقى، مثلاً، تفتح مجالاً للذة دائمة لا تنتجها الفوائد القليلة التى تنتج من فعل تكوين عادة تناول المخدرات.

إن حساب بنتام يتبع نفس خطوط حساب أبيقور. غير أن بنتام يهتم أساسًا، فى تطبيق نظريته الأخلاقية، بالصالح العام. ويضيف أنه عندما يكون عدد من الأشخاص أو جماعة هى الجماعة التى تكون مصلحتها موضع اهتمامنا، يجب أن نضع فى الاعتبار عاملاً سابعًا بالإضافة إلى العناصر الستة التى ذكرناها توًا. هذا العنصر السابع هو المدى **extent**، أى عدد الأشخاص الذين يتأثرون باللذة أو بالألم التى نتحدث عنها.

---

(١) Introduction, ch. 1, sect. 3.

لقد قيل أحيانًا إن حساب «بنتام» ليس له فائدة، ويمكن للمرء أن يستبعده تمامًا بينما يُبقى على نظريته الأخلاقية العامة. لكن يبدو لى أننا نحتاج إلى بعض التمييزات. فإذا اختار المرء أن ينظر إلى هذه النظرية على أنها لا تعدو أكثر من تحليل لمعنى ألفاظ أخلاقية معينة، فسيكون من الممكن، بلاشك، أن يثبت أن التحليل صحيح، ويغفل فى الوقت نفسه حساب اللذة. لكن إذا نظر المرء إلى نظرية بنتام الأخلاقية كما نظر إليها هو؛ أعنى ليس بوصفها، ببساطة، تحليلاً، وإنما بوصفها موجهًا للفعل أيضًا، فإن الأمر سيكون مختلفًا إلى حد ما. إننا نستطيع، بالفعل، أن نثبت، ويحق، أنه لا يمكن أن نقوم بإحصاء رياضى دقيق للآلام واللذات. فواضح إلى حد ما، أن الإنسان لا يستطيع، مثلاً، فى حالات كثيرة أن يقوم بإحصاء رياضى دقيق لكميات اللذة الخاصة التى تنتج من المسارات البديلة لفعل ما. وإذا كانت الجماعة هى التى تكون مصلحتها موضع اهتمامنا، فكيف نحصى المجموع الكلى المحتمل للذة عندما تكون واقعة رديئة تقول إنه فى حالات كثيرة ما يكون لاذًا بالنسبة لشخص لا يكون كذلك بالنسبة لشخص آخر؟ وإذا سلَّمنا، فى نفس الوقت، كما سلَّم بنتام، باختلافات كمية فقط بين اللذات، وإ ذا نظرنا إلى أخلاق اللذة على أنها تقدم قاعدة عملية للسلوك، فإننا نحتاج إلى نوع ما من الإحصاء، حتى إن لم يكن دقيقًا. والناس يقومون، أحيانًا، فى حقيقة الأمر بهذه الإحصاءات الجافة. ولذلك قد يسأل شخص ما نفسه عما إذا كانت هناك، بالفعل، قيمة عندما يتعقب مجرى معينًا لفعل لاذ قد يتضمن نتائج مؤلمة معينة. وإذا لم يأخذ هذا السؤال مأخذ جد، فإنه يستخدم قاعدة من قواعد إحصاء بنتام. والسؤال عن علاقة هذا النوع من الاستدلال الذى يتصل بالأخلاق هو سؤال آخر. وهو يخرج عن الموضوع فى هذا السياق. لأن الافتراض هو أن مذهب بنتام الأخلاقى العام مقبول.

إن مجال الفعل الإنسانى أكثر اتساعًا، بصورة واضحة، من تشريع الحكومة وأفعالها. ومصلحة الفاعل الفرد من حيث هو كذلك هى التى تكون فى بعض الحالات موضع الاهتمام. ولذلك يمكن أن تكون لدى واجبات نحو نفسى. لكن إذا كان مجال

الأخلاق يشترك مع مجال الفعل الإنسانى، فإن تشريع الحكومة وأفعالها يقع داخل المجال الأخلاقى. ولذلك، لابد أن ينطبق مبدأ المنفعة عليها. بيد أن الجماعة التى تكون مصلحتها هنا موضع اهتمام هى المجتمع. وبالتالى، على الرغم من أن هناك، كما يقول بنتام؛ أفعالاً كثيرة مفيدة، فى واقع الأمر، للمجتمع، وإن كان تنظيمها عن طريق القانون لا يكون فى المصلحة العامة، فإن التشريع يجب أن يخدم هذه المصلحة. لابد أن يتجه إلى الرفاهية العامة أو السعادة العامة. وهكذا يقال إن فعلاً من أفعال التشريع أو الحكومة يطابق مبدأ المنفعة أو يمليه هذا المبدأ عندما «يكون الميل الذى يجب أن يزيد سعادة المجتمع أكبر من أى ميل يجب أن يقللها»(١).

ومع ذلك، فإن المجتمع «هو جسم مختلق، أى أنه مكون من أشخاص فرادى يُنظر إليهم على أنهم مكونون كما لو كانوا أعضاءه(٢). ومصلحة المجتمع هى «مجموع مصالح الأعضاء الكثيرين الذين يتكون منهم»(٣). ولذلك، فإن القول بأن التشريع والحكومة لابد أن يتجها نحو الصالح العام، معناه القول إنهما لابد أن يحققا أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الأفراد الذين هم أعضاء المجتسع موضع الاهتمام.

إذا افترضنا، بوضوح، أن المصلحة العامة هى، ببساطة، المجموع الكلى للمصالح الخاصة لأعضاء المجتمع الأفراد، فإننا قد نصل إلى نتيجة مؤداها أن الصالح العام يتحقق لا محالة لو أن كل فرد بحث عن سعادته الشخصية الخاصة وزادها. غير أنه لا يوجد ضمان لأن يبحث الأفراد عن سعادتهم الخاصة بطريقة عقلية أو مستنيرة،

Introduction, ch. 1, sect. 7. (١)

Ibid, ch. 1, sect. 4. For Bentham's use of the word "Fictitious" see Note 1 on p. 15. (٢)

Ibid (٣)

وبطريقة لا يقللون بها سعادة الأفراد الآخرين، وهكذا يقل المجموع الكلي للسعادة في المجتمع. ويكون واضحًا في حقيقة الأمر، أن تحدث صراعات المصالح. ولذلك تكون هناك حاجة إلى انسجام المصالح من أجل تحقيق الصالح العام. وتلك هي وظيفة الحكومة والتشريع[1].

لقد قيل، أحيانًا، إن أي انسجام كهذا للمصالح يفترض إمكان العمل الغيري من أجل تحقيق الصالح العام، وأن بنتام يقوم بالتالي بانتقال مفاجئ وغير مضمون من الباحث الأناني عن اللذة إلى الغيري ذي الروح العامة. بيد أننا نحتاج إلى بعض التمييزات. فبنتام لا يفترض، من جهة، أن كل الناس غيريون أو أنانيون بطبيعتهم بالضرورة بالمعنى الذي يُفهم به هذان اللفظان بوجه عام. لأنه يعرف ميولاً اجتماعية كما يعرف مضاداتها. ولذلك يدرج في قائمته الخاصة باللذات لذات الأريحية بين اللذات التي يطلق عليها اسم اللذات البسيطة، ويصفها (أي لذات الأريحية) بأنها «لذات تنتج من النظر إلى أية لذات نفترض أن الموجودات التي قد تكون موضوعات للأريحية تمتلكها؛ أعني الموجودات الحساسة التي نعرفها[2]. كما أنه، من جهة ثانية، على الرغم من أن مذهب بنتام يفترض، بلاشك، أن الشخص الذي يأخذ لذة برهانًا على لذة شخص آخر يفعل ذلك أساسًا لأنها لاذة بالنسبة له؛ أي أنها تثير مبادئ سيكولوجيا التداعي لكي تفسر كيف يستطيع شخص ما أن يبحث عن خير الآخرين دون أي التفات إلى خيره الخاص»[3].

---

(١) كان بنتام وأنصاره مقتنعين، بالفعل، بأن التخلص من القيود القانونية في مجال السوق الاقتصادي، وإدخال التجارة الحرة والمنافسة سيؤدي لا محالة، على المدى البعيد، إلى تحقيق أعظم سعادة للمجتمع. غير أننا سنقوم بإشارة إضافية إلى الاقتصاد عند بنتام في القسم الأخير من هذا الفصل (المؤلف).

(٢) Introduction. ch. 5. sect. 10.

تشمل «الموجودات الحساسة» الحيوانات (المؤلف).

(٣) سنعالج هذا الموضوع عندما نتعرض لجيمس مل (المؤلف).

ولا يوجد، بوضوح، فى الوقت نفسه ضمان بأن أولئك الذين تكون مهمتهم أن يجعلوا المصالح الخاصة منسجمة مزودين بالأريحية بصفة خاصة، أو أنهم تعلموا بالفعل أن يبحثوا عن الصالح العام بروح تخلو من الغرض والمصلحة. لم يكن يهم بنتام كثيراً، بالفعل، أن يصل إلى نتيجة هى أن الحكام بعيدون جداً عن الشكاوى والاعتراضات التى تقوم بها طبقة الناس العامة، الذين إذا تُركوا لأنفسهم، فإنهم يتعقبون غاياتهم الخاصة، حتى إذا تمكن كثير منهم من أن تلذه تمامًا لذة الآخرين. وهذه النتيجة مسئولة إلى حد كبير عن قبوله لأفكار ديمقراطية. إن المستبد أو نظام الحكم الملكى المطلق يبحث عن مصلحته الخاصة بوجه عام، وهكذا الأمر بالنسبة للحكم الأرستقراطى. ولذلك، فإن الطريقة الوحيدة التى تضمن أن السعادة الأعظم لأكبر عدد ممكن تؤخذ بوصفها المعيار فى الحكم والتشريع، هى وضع الحكم فى أيدى الجميع، بقدر ما يكون ذلك ممكنًا من الناحية العملية. ولذلك كانت اقتراحات بنتام لاستبعاد نظام الحكم الملكى[١]، ومجلس اللوردات، وإدخال نظام التصويت العام، والبرلمانات السنوية. ولأن المصلحة العامة هى ببساطة المجموع الكلى لمصالح خاصة، فإن كل شخص شريك فى الصالح العام إن جاز التعبير. ويمكن للتعليم أن يساعد الفرد أن يفهم أنه عندما يفعل من أجل الصالح العام، فإنه يفعل أيضًا من أجل مصلحته الخاصة.

ولتجنب سوء الفهم، لابد أن نضيف أن تحقيق الانسجام بين المصالح عن طريق القانون الذى يطلبه بنتام، يعنى، فى الأساس، أن نتخلص من عقبات تقف فى طريق زيادة سعادة أكبر عدد ممكن من المواطنين بدلاً مما يُظن بوجه عام على أنه تدخل إيجابى فى حرية الفرد. وذلك أحد الأسباب التى جعلت بنتام يعطى اهتمامًا

(١) كان الملك البريطانى فى عهد بنتام قادراً على ممارسة تأثير أكثر فعالية فى الحياة السياسية مما هو ممكن اليوم (المؤلف).

كبيراً لموضوع علم العقوبات، وتوقيع الجزاءات القانونية بسبب تقليل السعادة العامة أو الخير العام عن طريق التعدى على القوانين التى ينبغى أن تُسن من أجل منع الأفعال التى لا تطابق سعادة أعضاء المجتمع بوجه عام. إن الغرض الأساسى من العقاب، فى رأى بنتام، هو الردع، وليس الإصلاح. إذ إن إصلاح المجرمين ليس إلا هدفًا مساعداً فقط.

إن ملاحظات بنتام على قضايا عينية ملموسة كثيرًا ما تكون معقولة، تمامًا. وموقفه العام من الجزاءات القانونية مثال يؤيد ما نقوله. فكما لاحظنا توًا، الهدف الأساسى من العقاب هو الردع. بيد أن العقاب يتضمن إنزال الألم، أى تقليل اللذة بطريقة أو أخرى. ولأن كل ألم شر، فإنه ينجم عن ذلك أن كل «عقاب هو شر فى ذاته»[1]. والنتيجة التى يمكن أن نستنتجها هى أنه يجب على المشرع ألا يلحق بالتعدى على القانون جزاء جنائيًا يفوق ما هو مطلوب بدقة لبلوغ الأثر المرغوب. صحيح أنه يمكن الشك فى أنه إذا كان الهدف الأساسى من العقاب هو الردع، فإن العقوبات الأكثر وحشية ستكون أكثر فاعلية. لكن إذا كان العقاب شراً فى ذاته، حتى ولو كان شراً ضرورياً فى الظروف الملموسة لحياة إنسانية فى مجتمع، فإن السؤال الذى له صلة بموضوعنا هو: ما القدر الأدنى للعقاب الذى يحدثه رادع ما؟ وعلاوة على ذلك، لابد أن يضع المشرع فى اعتباره الرأى العام، مع أن ذلك عامل متغير بالفعل. لأنه كلما نظر الناس إلى جزاء قانونى ما على أنه مغالى فيه بإفراط أو غير ملائم، مالوا إلى عدم التعاون فى تنفيذ القانون[2]. وفى هذه الحالة يقل الأثر الرادع، على ما اعتقد،

---

(١) Introduction, ch. 13, sect. 2.

(٢) لم يكن مجهولاً، بالتأكيد، للمحلفين آنذاك رفض الحكم بثبوت الذنب حتى عندما كانوا على وعى تام بأن المتهم مذنب. وفضلاً عن ذلك، كانت عقوبة الإعدام تُستبدل بحكم أخف منها باستمرار. عندما يتم توقيعها على ما ننظر إليه الآن على أنه، نسبياً، جرائم خفيفة، وحتى على الأطفال. وبمعنى آخر هناك إفلاس كبير بين حالة القانون الفعلية ورأى مبنى على الخبرة فيما ينبغى فعله (المؤلف).

للعقاب. كما يكون له أثر تربوى ولا يكون من أجل الصالح العام إذا تم توقيع عقوبة شديدة، مثل عقوبة الموت، على مجموعة من الذين يسببون الأذى والضرر ويختلفون كثيرًا فى الخطورة؛ أعنى فى قدر الضرر الذى يلحقونه بالآخرين، أو بالمجتمع عمومًا. وبالنسبة للهدف المساعد للعقاب؛ أعنى المساهمة فى إصلاح الذين يلحقون الأذى والضرر، كيف يمكن تحقيق هذا الهدف عندما تكون السجون مرتعًا للرذيلة بصورة سيئة؟

ومن الممكن، بالتأكيد، التمسك بوجهة نظر مختلفة عن الغرض الأساسى للعقاب. بيد أن الأمر يتطلب درجة معقولة من تحول إنسان اليوم إلى عدم الاتفاق مع نتيجة بنتام التى تقول إن النظام القانونى الذى كان موجودًا فى عصره يحتاج إلى إصلاح. وحتى إذا تمسكنا بوجهة نظر مختلفة إلى حد ما عن وظيفة العقاب، فإننا لا نعرف، مع ذلك، أن حججه التى تحتاج إلى إصلاح، وهى إن شئنا أن نتحدث بوجه عام، حجج معقولة ومقنعة.

غير أننا عندما ننتقل من هذه المناقشات عن حاجة فلسفة بنتام العامة إلى إصلاح، فإن الموقف سيكون مختلفًا نوعًا ما. فلقد اعترض «جون ستيوارت مل»، مثلاً، على أن فكرة بنتام عن الطبيعة البشرية تنم عن ضيق فى الرؤية. ومن حيث إن بنتام يميل إلى رد الإنسان إلى نسق من ألوان الجذب والنفور استجابة للذات والآلام، مع قدرة على أن يصنع حسابًا شبه رياضى لزيادة اللذات ونقص الآلام، فإن كثيرين يجدون أنفسهم متفقين تمامًا مع «مل» فى هذه المسألة.

كما أن «جون ستيوارت مل» شهد لبنتام بالإعجاب والتقدير لاستخدامه منهج علمى فى الأخلاق والسياسة. ويتمثل ذلك، قبل كل شىء، فى «منهج التفصيلات»؛ أعنى به منهج معالجة الكليات عن طريق فصلها إلى أجزائها، ومعالجة المجردات عن طريق تحليلها إلى أشياء فردية تتكون منها، وتقسيم كل مسألة إلى أنواع قبل محاولة

حلها[1]. وبمعنى آخر، حمد مل لبنتام استخدامه الدقيق لتحليل ردىّ، ونظر إليه، لهذا السبب، على أنه مُصلح فى الفلسفة.

لقد كان مل محقًا تمامًا، بالتأكيد، بالنسبة لهذه الواقعة؛ فلقد رأينا، مثلاً، كيف طبق بنتام نوعًا من التحليل الكمى فى الأخلاق، وطبقه لأنه اعتقد أنه المنهج العلمى الوحيد الملائم. إنه المنهج الوحيد الذى يمكننا من تقديم معان واضحة لألفاظ مثل «الصواب» و«الخطأ».كما أن ألفاظًا مثل «مجتمع» و«مصلحة عامة» هى تجريدات بالنسبة لبنتام، وتحتاج إلى تحليل إذا أردنا أن نعطى لها قيمة نقدية Cash-Value. وإذا تصورنا أنها تعنى كيانات خاصة تفوق العناصر التى يمكن أن تُحلل إليها، فلابد أن تضللنا اللغة فى التسليم بكيانات وهمية.

لكن على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون هناك، بوضوح، اعتراض قبلى على اختيار منهج التحليل الردىّ، فإنه جلىّ أيضًا أن بنتام مرَّ مرور الكرام على الصعوبات وعالج ما هو مركب كما لو كان بسيطًا. فمن المسلم به أنه يصعب، مثلاً، تقديم تفسير واضح لما عساه أن يكون الخير العام، إذا لم نرده إلى ألوان الخير الخاصة لأعضاء المجتمع الفرادى. بيد أنه يصعب أيضًا أن نفترض أن قولاً صحيحًا عن الخير العام يمكن رده باستمرار إلى أقوال صحيحة عن ألوان الخير الخاصة لأفراد. إننا لا نستطيع أن نسلِّم، بصورة مشروعة، أن ردًا كهذا أو نقلاً ممكن. إن إمكانه ينبغى أن يؤسس عن طريق تقديم أمثلة فعلية. كما يقول الأسكولائيون».

بيد أن بنتام يميل إلى أن يسلِّم بالإمكان، ويستنتج دون انزعاج بأن هؤلاء الذين يعتقدون خلاف ذلك يقعون ضحايا لما يسميه «ڤتجنشتين» فيما بعد سحر اللغة. وبمعنى آخر، حتى إذا كان بنتام على حق فى تطبيقه التحليل الردىّ، فإنه لم ينتبه بصورة

---

(١) Dissertations and Discussions, 1, pp. 339 - 40 (and edition, 1867).

كافية إلى ما يمكن أن يقال من الناحية الأخرى. لقد وجه «مل» الانتباه، بالفعل، إلى «ازدراء بنتام لكل مدارس المفكرين الأخرى»[١].

لم يكن بنتام، كما يرى مل، فيلسوفًا عظيمًا، لكنه كان مصلحًا عظيمًا فى الفلسفة»[٢]. وإذا كنا متحمسين للتحليل الردئ، فإننا ربما نتفق مع هذا التقرير، وإلا فإننا قد نميل إلى حذف الكلمتين الأخيرتين. إن عادة بنتام الخاصة بالتبسيط المفرط، والمر مرور الكرام على صعوبات، بالإضافة إلى ذلك الضيق الخاص لرؤية أخلاقية أشار إليها «مل» بكفاءة حرمته من أن يوصف بأنه فيلسوف عظيم. غير أن مكانته فى حركة الإصلاح الاجتماعى مؤكدة. إن مقدماته محل خلاف أحيانًا، لكنه كان ماهرًا، بالتأكيد، فى أن يستنتج منها نتائج معقولة ومستنيرة. ويسرت الطبيعة المفرطة فى التبسيط لأخلاقه، كما لاحظنا، استخدامها بوصفها وسيلة عملية أو سلاحًا عمليًا.

٤- ولد «جيمس مل» تلميذ بنتام الأول، فى السادس من أبريل عام ١٧٧٣، فى فورفارشير. كان والده اسكافى القرية. بعد أن تعلم «مل» فى أكاديمية مونتروس، التحق بجامعة إدنبره عام ١٧٩٠، حيث كان يحضر محاضرات «دوجالد ستيوارت» Dugald Stewart[٣](*). أعُطى ترخيصًا بالوعظ عام ١٧٩٨، غير أنه لم يستقبل، على الإطلاق، دعوة من أية ابرشية مشيخية، وذهب إلى لندن عام ١٨٠٢ آملاً أن يكسب عيشه عن طريق الكتابة والتحرير. تزوج عام ١٨٠٥. وفى نهاية عام ١٨٠٦ شرع فى العمل فى كتابه «تاريخ الهند البريطانية» الذى ظهر فى ثلاثة مجلدات عام ١٨١٧.

---

(١) Ibid. 1, p. 353.

(٢) Ibid, 1, p. 339.

(٣) See vol. v. of this History, pp. 375 - 83.

(*) دوجالد ستيوارت (١٧٥٢ ـ ١٨٢٨)، فيلسوف اسكتلندى ولد فى أدنبرة، من تلاميذ توماس ريد مؤسس مدرسة الحس المشترك. من أهم مؤلفاته: «مبادئ فلسفة الذهن البشرى»، و«محاولات فلسفية»، و«المعالم الأولية لفسفة أخلاقية» (المترجم).

وجلب له ذلك وظيفة فى شركة الهند الشرقية عام ١٨١٩، وقد خلصه النجاح فيما بعد، مع زيادة فى المرتب، من متاعب مالية.

قابل «مل» بنتام عام ١٨٠٨ وأصبح تلميذاً حميماً له. وأصبحت الكنيسة المشيخية المزعومة فى هذا الوقت لا أدرية. كتب «مل» بضع سنوات «لمجلة أدنبرة Edinburgh Review"، لكنه كان راديكاليًا حتى إنه لم يكسب ثقة المحررين الفعلية. فى عام ١٨١٦ – ١٨٢٣ كتب سلسلة من مقالات سياسية لملحق دائرة المعارف البريطانية تبين وجهات نظر جماعة النفعيين[1] وفى عام ١٨٢١ نشر كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسى»، ونشر فى عام ١٨٢٩ كتابه «تحليل ظاهرة الذهن البشرى». وساهم بين هذين التاريخين، فترة ما، فى «مجلة وستمنستر» "Westminster Review"، التى أُسست عام ١٨٢٤ كمجلة للراديكاليين.

توفى «جيمس مل» فى الثالث والعشرين من يونيو عام ١٨٣٦، بطلاً للمذهب النفعى حتى النهاية. ربما لم يكن، بصفة خاصة، علمًا جذابًا. ولما كان رجلاً ذا عقل نشط، مع إنه لم يكن متسامحًا إلى حد ما، فإنه كان متحفظًا إلى حد كبير، ومجرداً، من الناحية الظاهرية، من أية حساسية شعرية، مع إنه لم يستخدم الانفعالات الحادة والعاطفة إلا قليلاً. وقد لاحظ ابنه أنه على الرغم من أنه تمسك بنظرية الأبيقوريين الأخلاقية (أى مذهب اللذة عند بنتام)، فإنه كان من الناحية الشخصية، رواقيًا وربط الخصائص الرواقية بإغفال كلى للذة. غير أنه كان، بالتأكيد، رجلاً جاداً ومخلصاً إلى حد كبير، وكرس نفسه لنشر وجهات النظر التى اعتقد أنها صادقة.

ونجد عند «جيمس مل»، وعند بنتام، ربطًا لاقتصاد «دعه يعمل» بالحاجة المتكررة إلى الإصلاح السياسى. وطالما أن كل شخص يبحث بطبيعته عن مصلحته الخاصة،

---

(١) ضمت هذه الجماعة آخرين مثل: ديفيد ريكاردو الاقتصادى، و«ج.ر. ماك كولش» J.R. Mc Culloch، و«ت. ر مالتوس» T.R. Matthus؛ الكاتب الشهير عن السكان، و«جون أوستن» J. Austin؛ الذى طبق المبادئ النفعية على علم التشريع فى عمله «مجال علم التشريع المحدد» (١٨٣٢) (المؤلف).

فليس هناك ما يدعو إلى الدهشة أن تبحث السلطة التنفيذية عن مصلحتها الخاصة أيضًا. ولذلك، لابد أن تحكم السلطة التشريعية السلطة التنفيذية. بيد أن مجلس العموم هو نفسه أداة لمصالح عدد صغير، نسبيًا، من العائلات. ولا يمكن أن تتطابق مصالحه مع مصالح المجتمع بوجه عام إذا لم يتسع حق التصويت وتكون الانتخابات بصفة دائمة[١]. ولقد كان لدى «مل»، مثل نفعيين آخرين، إيمان بسيط إلى حد ما بقوة التربية على أن تجعل الناس يرون أن مصالحهم «الحقيقية» ترتبط بالمصلحة العامة. وهكذا يسير الإصلاح السياسى والتربية المتسعة معًا جنبًا إلى جنب.

٥- لقد تعهد «جيمس مل» بأن يبيّن، عن طريق سيكولوجيا التداعى، كيف يكون السلوك الغيرى من جانب الفرد الذى يبحث عن اللذة. فقد كان مقتنعًا، بالفعل، «بأننا لا نشعر، على الإطلاق، بأية آلام أو لذات سوى آلامنا ولذاتنا. فالحقيقة، بالفعل، هى أن فكرتنا الخالصة عن آلام شخص آخر ولذاته ليست سوى فكرة آلامنا، أو لذاتنا الخاصة، ترتبط بفكرة شخص آخر»[٢]. بيد أن هذه الملاحظات تتضمن أيضًا المفتاح إلى فهم إمكان السلوك الغيرى. لأنه يمكن تكوين تداع لا ينفصل؛ قل بين فكرة لذتى الخاصة، وفكرة لذة أعضاء المجتمع الآخرين الذين أنتمى إليهم؛ هذا التداعى تكون نتيجته مماثلة لناتج كيميائى يكون شيئًا غير المجموع المحض لعناصره. وحتى إذا لم

---

(١) كان «مل» محقًا تمامًا، بالفعل، فى الاعتقاد أن مجلس العموم فى زمانه لم يكن ممثلاً فعالاً إلا لقطاع صغير من السكان. ومع ذلك، يبدو أنه اعتقد أن السلطة التشريعية التى تمثل الطبقات المتوسطة المزدهرة تمثل مصالح البلد ككل. كما أنه رأى أنه ليس هناك حد نهائى منطقى فى عملية توسيع حق التصويت، على الرغم من أنه افترض، بصورة تدعو إلى الدهشة، أنه لابد لحكمة الطبقة المتوسطة أن تحكم الطبقات الدنيا (المؤلف).

(٢) Analysis of the Phenomena of the Human Mind, 11, p. 217 (1869, edited by J. S. Mill).

عندما يعلق «جون ستيوارت مل» على عبارة والده، فإنه يوجه الانتباه إلى غموضها. فإذا قلنا إذا وجدت لذة فى لذة شخص آخر، فإن اللذة التى أشعر بها تكون لذتى الخاصة، وليست لذة شخص آخر، فإن القول هو هو. وهذا صحيح بصورة واضحة. أما إذا قلنا إذا بحثت عن لذة شخص آخر، فإننى أفعل ذلك كوسيلة للذتى الخاصة، فإن ذلك شىء مختلف (المؤلف).

أبحث، أصلاً، عن خير المجتمع إلا من حيث إنه وسيلة لخيرى الخاص، فإننى أستطيع، بالتالى، أن أبحث عن خير المجتمع دون أى التفات إلى لذتى الخاصة.

وإذا سلَّمنا بوجهة النظر هذه، فربما يبدو غريباً أن «مل» انهمك فى كتابه «شذرة عن ماكنتوش»، الذى نُشر عام ١٨٣٥، بعد أن أُوقف فترة ما، نقول انهمك فى هجوم شديد على «سير جيمس ماكنتوش» (١٧٦٥ - ١٨٣٢)، الذى كتب عن الأخلاق لدائرة المعارف البريطانية عام ١٨٢٩. لأن «ماكنتوش» لم يقبل مبدأ المنفعة فحسب، وإنما استخدم أيضًا سيكولوجيا التداعى فى تفسير تطور الأخلاق التى تأخذ السعادة العامة بوصفها غاية وهدفًا. غير أن سبب الهجوم واضح تمامًا. فلو أن «ماكنتوش» قدَّم نظرية أخلاقية تختلف عن نظرية بنتام وأنصاره، أى قدَّم الأخلاق الكانطية على سبيل المثال، فمن المحتمل أن لا يغضب «مل». ولكن والحال هكذا، فإن جريمة «ماكنتوش» من وجهة نظر «مل» أنه أفسد مذهب بنتام عن طريق إضافة نظرية الحاسة الخلقية إليه، أى أنه استمد من «هاتشيسون» ومن المدرسة الاسكتلندية، إلى حد ما، نظرية رفضها بنتام بصورة حاسمة.

وعلى الرغم من أن «ماكنتوش» قبل المنفعة من حيث إنها معيار التمييز بين الأفعال الصواب والأفعال الخاطئة، فإنه أصر أيضًا على الطابع الخاص للعواطف الأخلاقية التى نختبرها فى تأمل هذه الأفعال، وبصفة خاصة، صفات الفاعلين من حيث إنها تتجلى فى هذه الأفعال. وإذا جمعنا هذه العواطف معًا من حيث إنها تكوِّن الحاسة الخلقية، فإننا نستطيع أن نقول إنها تماثل الإحساس بالجمال. حقًا، إن صفات الإنسان الفاضل مفيدة، بالفعل، فى أنها تساهم فى الخير العام أو السعادة العامة. غير أن المرء يستطيع أن يستحسنها تمامًا ويعجب بها دون أية إشارة إلى منفعة أكثر من المنفعة التى يعجب بها عندما يقدِّر صورة جميلة[1].

---

(١) على نحو مشابه لا تتضمن العواطف التى نشعر بها فى تأمل صفات شخص سيىء غير مرغوب فيها أية إشارة إلى نقص المنفعة (المؤلف).

عندما يناقش «جيمس مل» آراء «ماكنتوش» يرى أنه إذا كانت هناك حاسة خلقية، فإنها تكون نوعًا خاصًا من ملكة، وينبغى أن نسلِّم، من الناحية المنطقية، بإمكان إغفالها حكم المنفعة. صحيح أن «ماكنتوش» اعتقد أن ثمة انسجامًا بين العواطف الأخلاقية وحكم المنفعة باستمرار. لكن فى هذه الحالة، تكون الحاسة الخلقية مسلمة زائفة. ومع ذلك، لو كانت ملكة متميزة تستطيع، أن تغفل حكم المنفعة ، من حيث المبدأ على الأقل، فإنها توصف بأنها حاسة لا خلقية، لأن حكم المنفعة هو الحكم الأخلاقى.

ربما يشعر كثير من الناس، بغض النظر عن التساؤل عما إذا كان مصطلح «الحاسة الخلقية» ملائمًا أو غير ملائم، أننا نستطيع، أن نخبر نوع العواطف التى يصفها ماكنتوش بالطبع. وبالتالى لماذا تحدث كل هذه الضجة؟ إن إجابة عامة هى أن كلاً من بنتام ومل نظرا إلى نظرية الحاسة الخلقية على أنها غامضة ومذهب خطير فى بعض النواحى ألغاه المذهب النفعى، حتى إن أية محاولة لإدخاله من جديد، يؤلف خطوة متخلفة. لقد اعتقد «مل» بلاشك، بصفة خاصة، أن نظرية «ماكنتوش» تتضمن أن هناك وجهة نظر تفوق وجهة نظر المذهب النفعى، أعنى أنها وجهة نظر تترفع عن اعتبار دنيوى مثل ذلك الاعتبار للمنفعة. وأى زعم كهذا هو لعنة لمل.

وخلاصة القول هى أن «جيمس مل» كان مضطرا إلى أن يدعم مذهبًا بنتاميًا قاسيًا[1]. وببساطة، لقد أثارت أية محاولة، مثل المحاولة التى قام بها ماكنتوش، للتوفيق بين المذهب النفعى والأخلاق الحدسية سخطه. ومع ذلك، لم يكن ابنه مخلصًا على الوجه الأكمل، كما سنرى فيما بعد، لإنجيل بنتام.

٦- من الواضح أن الاستخدام الذى قام به «جيمس مل» لسيكولوجيا التداعى فى تفسير إمكان السلوك الغيرى من جانب الفرد الذى يبحث بطبيعته عن لذته الخاصة،

---

(١) يظهر هذا التحديد أيضًا فى هجوم مل على «ماكنتوش» لجعل أخلاقية الأفعال معتمدة على الباعث، عندما بيَّن بنتام أنها لا تعتمد على الباعث (المؤلف).

يفترض سلفًا استخدامًا عامًا لمنهج التحليل الردىّ الذى يميز المذهب التجريبى الكلاسيكى، بصفة خاصة فى فكر هيوم، ومارسه بنتام بصورة منظمة. ولذلك، حاول «مل» فى كتابه «تحليل ظواهر الذهن البشرى» أن يرد حياة الإنسان الذهنية إلى عناصرها الأساسية. وبوجه عام يتبع هيوم فى التمييز بين الانطباعات والأفكار، والأفكار هى نسخ أو صور من الانطباعات. بيد أن مل يتحدث بالفعل عن إحساسات، ولا يتحدث عن انطباعات. ولذلك نستطيع أن نقول أيضًا إنه يتبع «كوندياك»[1] فى تصوير تطور الظواهر الذهنية بأنها عملية تحول الإحساسات. ومع ذلك، لابد أن نضيف أن «مل» يجمع الإحساسات والأفكار معًا تحت مصطلح «المشاعر». «لدينا مجموعتان من المشاعر: الأولى توجد عندما يكون موضوع الإحساس موجودًا، والثانية توجد بعد أن يختفى موضوع الإحساس. وأسمى المجموعة الأولى بالإحساسات، بينما أسمى المجموعة الثانية بالأفكار»[2].

وبعد أن رد «مل» الذهن إلى عناصره الأساسية، واجهته، بالتالى، مهمة بناء الظواهر الذهنية من جديد عن طريق مبادئ تداعي الأفكار. وقد عرف هيوم، كما يرى، ثلاثة مبادئ للتداعي؛ وهى الاتصال فى الزمان، والعلّية والتشابه. غير أن العلية يمكن، من وجهة نظر مل، أن تتوحد بالاتصال فى الزمان، أى بنظام التتابع المنتظم. «إن العلية ليست سوى اسم للنظام الموجود بين سابق ولاحق، أى السبق الدائم للأول، وتتابع الثانى»[3].

يشمل عمل «مل» موضوعات مثل: التسمية، والتصنيف، والتجريد، والتذكر، والاعتقاد، والاستدلال، والإحساسات اللاذة والمؤلمة، والإرادة والنوايا (المقاصد). ويشير

(١) See vol. v1 of this History, pp. 28 - 35.

(٢) Analysis, 1, p. 52.

(٣) Ibid, 1, p. 110.

المؤلف فى النهاية إلى أن العمل، الذى يؤلف الجزء النظرى من نظرية الذهن، يتبعه جزء عملى يضم: المنطق، منظوراً إليه على أنه قواعد عملية للذهن فى بحثه عن الصدق، والأخلاق ودراسة التربية من حيث إنها موجهة إلى تدريب الفرد على المساهمة بنشاط فى الخير الأعظم أو سعادته وسعادة أقرانه.

ولا نستطيع أن نتبع «مل» فى إعادة بنائه للظواهر الذهنية من جديد. غير أن ماله أهمية هو أنه وجه الانتباه إلى الطريقة التى يعالج بها التفكير (التأمل) الذى وصفه لوك بأنه انتباه الذهن إلى عملياته الخاصة. إن الذهن يتوحد بتيار الوعى. والوعى يعنى امتلاك إحساسات وأفكار. وبالتالى «لما كان التفكير ليس شيئًا سوى الوعى»[١]، فإن التفكير فى فكرة ما يعنى امتلاكها. وليس هناك مجال لأى عامل إضافى.

وعندما يعلق «جون ستيوارت مل» على نظرية والده، فإنه يرى أن «التفكير فى أى من مشاعرنا أو أفعالنا الذهنية يتوحد، مع ملازمة الشعور بصورة أكثر ملاءمة (كما هو مذكور فى النص) من أن يتوحد مع امتلاكه[٢]. ويبدو ذلك صحيحًا. غير أن «جيمس مل» كان مصمماً بإصرار على أن يفسر الحياة الذهنية كلها عن طريق تداعى العناصر الأولية التى نصل إليها عن طريق تحليل ردئ حتى إنه كان مجبراً على أن يفسر تلك العوامل الموجودة فى الوعى التى يصعب تطبيق هذه المعالجة عليها. وبمعنى آخر، يستطيع المذهب التجريبى أن يكشف عن صورته الخاصة من المذهب الدجماطيقى.

٧- ولنعد، باختصار، إلى الاقتصاد عند بنتام. يعتقد بنتام أنه فيما يتعلق بالسوق الاقتصادى، يتحقق انسجام المصلحة، لا محالة، فى سوق متنافسة بصورة حرة، على الأقل على المدى البعيد. ويكمن فعل الدولة هذا، كما يريد، فى التخلص من التعقيدات؛ مثل إلغاء الجمارك التى تحمى السوق الإنجليزية فى الغلال، والتى تصورها بنتام بأنها تخدم المصلحة المحلية للملاك.

---

(١) Analysis, 11, p. 177.

(٢) Ibid, 11, p. 179, hote, 34.

ويكمن وراء نظرية «دعه يعمل» هذه تأثير الفيزوقراطيين الفرنسيين، الذين أشرنا إليهم من قبل، على الرغم من أن العناصر مستمدة أيضًا، بالطبع، من كُتّاب إنجليز، لاسيما «آدم سميث»[١]. لكن المسألة ليست بوضوح، وببساطة، مسألة أخذ أفكار من كُتّاب سابقين. لأنه يمكن أن يقال إن اقتصاد «دعه يعمل» عكس احتياجات وطموحات النظام الرأسمالي والصناعي الواسع في هذا العصر. وبمعنى آخر، عكس مصالح الطبقة المتوسطة، سواء أكانت حقيقية أم مفترضة، التي اعتبرها «جيمس مل» العنصر الأكثر حكمة في المجتمع.

لقد وجدت النظرية التعبير الكلاسيكي عنها في كتابات «ديفيد ريكاردو» D. Ricardo (١٧٧٢ - ١٨٢٣)[*]، بصفة خاصة في كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي»، الذي نُشر عام ١٨١٧. لقد نُقل عن بنتام أنه قال إن «جيمس مل» ابنه الروحي، وأن «ريكاردو» ابن جيمس مل الروحي. بيد أنه على الرغم من أن «ريكاردو» نشر كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي» نتيجة لتشجيع «مل»، فإن مل كان أكثر اعتماداً في نظريته الاقتصادية على ريكاردو من الطريق الآخر الملتف. وعلى أية حال، إن عمل «ريكاردو» هو الذي أصبح البيان الكلاسيكي لاقتصاد مل.

لقد كانت الخدمة الجليلة التي قام بها «ريكاردو»، من وجهة نظر تلميذه «ج.ر. ماك كلوش» (١٧٨٩ - ١٨٦٤) هي أنه صاغ بالتحديد نظرية علم القيمة. بمعنى أن قيمة السلع في سوق حرة تتحدد عن طريق كمية العمل المطلوب لإنتاجها. وبمعنى آخر، القيمة هي عمل مبلور.

وإذا كانت هذه النظرية صحيحة بالتالي، فإنه ينجم عن ذلك أن النقود التي نحصل عليها من بيع السلع تخص، في الحقيقة، أولئك الذين ينتج عملهم السلع التي

---

(١) See vol. v of this History, pp. 354 - 5.

(*) ديفيد ريكاردو (١٧٧٢ - ١٨٢٣)، عالم اقتصاد إنجليزي، مؤسس المدرسة الكلاسيكية في علم الاقتصاد، تأثر به مالتوس، ومل. من مؤلفاته «مبادئ الاقتصاد السياسي» و«فرض الضرائب» (المترجم).

نتحدث عنها. أى أن النتيجة التى يستمدها «ماركس»[1] من نظرية قيمة العمل، تبدو أن لها ما يبررها بصورة كافية، إذا لم نرغب فى البرهنة على أن الرأسمالى يجب أن يدخل ضمن العمال. غير أن «ريكاردو» والاقتصاديين الآخرين من أنصار مدرسة مبدأ «دعه يعمل» كانوا بعيدين عن استخدام نظرية قيمة العمل من حيث إنها وسيلة لبيان أن النظام الرأسمالى يتضمن بطبيعته الخالصة استغلال العمال. أولاً: لأنهم يعون أن الرأسمالى يساهم فى الإنتاج عن طريق استثمار المال فى المعدات وغيرها. وثانيًا، لأنهم يهتمون بالبرهنة على أن الأسعار تميل بصورة طبيعيه فى سوق متنافسة؛ وتخلو من كل القيود، إلى أن تمثل القيم الحقيقية للسلع.

يبدو أن هذا الخط من الحجة يتضمن، على الأقل، افتراضًا ضمنيًا مؤداه أن نوعًا ما من القانون الاقتصادى الطبيعى يضمن فى نهاية الأمر انسجام المصالح ويعمل من أجل الخير العام يحكم سوقًا حرة، شريطة أن لا يحاول أى شخص أن يتدخل فى عمله. غير أن وجهة النظر التفاؤلية هذه لا تمثل سوى جانب واحد من اقتصاد بنتام. إن السكان، كما يرى «ت.ر. مالتوس» **T. R. Malthus** (١٧٦٦ - ١٨٣٤) يزدادون باستمرار عندما تصبح المعيشة أسهل مالم يُقيد معدلها، بالتأكيد، بطريقة ما. وهكذا يميل السكان إلى أن يتجاوزوا وسيلة بقائهم. وينجم عن ذلك أن الأجور تميل إلى أن تظل ثابتة، إن شئت فقل فى مستوى الكفاف وهكذا يكون هناك انخفاض فى الأجور يمكن أن يقال إنه قلَّما يعمل لصالح السعادة العظيمة لأكبر عدد ممكن.

لو أن بنتام وأنصاره طبقوا مبدأ المنفعة بدقة فى ميدان الاقتصاد، فإنه كان يتحتم عليهم أن يحتاجوا فى هذا الميدان إلى انسجام المصالح عن طريق تشريع يشبه التشريع الذى طالبوا به لانسجام المصالح فى الميدان السياسى. لقد صرح «جيمس مل»، بالفعل، فى مقاله عن الحكومة الذى كتبه فى «دائرة المعارف البريطانية»

---

(١) See vol. v 11 of this History, P. 312.

أن السعادة العامة تتحقق بأن يضمن كل فرد أكبر قدر ممكن من ثمار عمله الخاص، وأنه يجب على الحكومة أن تمنع القوى من أن يسرق الضعيف. بيد أن إيمان بنتام وأنصاره بقوانين اقتصادية معينة قيدت وجهة نظرهم عن إمكان فعل الدولة فى الميدان الاقتصادى وإمكان الرغبة فيه.

ومع ذلك، فإنهم أحدثوا فجوات فى الحائط التى أقاموها حول الميدان الاقتصادى عن طريق الإيمان بقوانين اقتصادية طبيعية. فأولاً، أثبت «مالتوس» أنه بينما تميل الأجور إلى أن تظل ثابتة، فإن الإيجارات تزداد مع زيادة خصوبة الأرض وإنتاجها. وتمثل هذه الأجور ربحًا بالنسبة لملاك الأرض مع إنهم لا يساهمون بشيء فى الإنتاج. وبمعنى آخر، ملاك الأرض عالة على المجتمع. ولقد كان بنتام وأنصاره مقتنعين بأن قوتهم ستنهار. وثانيًا، بينما اعتقد أولئك الذين تأثروا بتأملات «مالتوس» عن السكان بقوة، بأن الطريقة الوحيدة لزيادة الأرباح والأجور هى تقييد نمو السكان، وأن ذلك يتعذر تنفيذه، فإن الإقرار الخالص بالإمكان فى مبدأ التدخل فى توزيع الثروة يشجع بطريقة ما على استكشاف طرق أخرى لتحقيق هذا الهدف. ولقد وصل «جون ستيوارت مل»، بالفعل، إلى تصور رقابة تشريعية، بصورة محدودة على الأقل، لتوزيع الثروة.

وبمعنى آخر، لو أن بنتام وأنصاره بدأوا بفصل الميدان الاقتصادى، الذى يهيمن فيه أسلوب «دعه يعمل»، عن الميدان السياسى، الذى نحتاج فيه إلى انسجام المصالح عن طريق تشريع، فإن الفجوة الموجودة فى تطوير «جون ستيوارت مل» لمذهب المنفعة بين الميدان الاقتصادى والسياسى ستغلق. لقد أدخل «جون ستيوارت مل»، كما سنرى حالاً، إلى الفلسفة النفعية عناصر لا تطابق مذهب بنتام الدقيق. لكن يبدو لى، على أية حال، أن «مل» عندما اقترح تدخل الدولة فى المجال الاقتصادى من أجل تحقيق السعادة العامة، كان يطبق، ببساطة، مبدأ المنفعة بطريقة قد ينطبق فيها منذ البداية، إن لم يكن من أجل الإيمان باستقلال الميدان الاقتصادى، الذى تحكمه قوانينه الخاصة الصارمة.

الفصل الثانى

الحركة النفعية (٢)

حياة جون ستيوارت مل وكتاباته - تطوير مل للأخلاق النفعية. آراء مل فى الحركة المدنية والحكومة - الحرية السيكولوجية

١- ولد «جون ستيوارت مل» فى لندن، فى العشرين من مايو عام ١٨٠٦. يوجد تفسير ساحر للتعليم الغريب الذى خضع له عن طريق والده فى «سيرة حياته». بدأ، كما يظهر، فى تعلم اللغة اليونانية فى سن الثالثة، وعندما وصل إلى سن الثانية عشرة تقريبًا عرف بصورة كافية الأدب اليونانى واللاتينى، والتاريخ، والرياضيات حتى إنه شرع فى تعلم ما يسميه بالدراسات الأكثر تقدمًا، بما فى ذلك المنطق. فى عام ١٨١٩ درس مقررًا كاملاً فى الاقتصاد السياسى، قرأ أثناءه «آدم سميث» و«ريكاردو». أما بالنسبة للدين فيقول «لقد تربيت منذ البداية دون أى إيمان دينى بالقبول العادى لهذا اللفظ[١]، على الرغم من أن والده شجعه على أن يتعلم المعتقدات الدينية التى يعتنقها البشر فى حقيقة الأمر.

---

(١) Autobiography, p. 38 (2 nd edition, 1873).

على الرغم من أن «جيمس مل» كان لا أدريًا وليس ملحدًا دجماطيقيًا، فإنه رفض أن يسلِّم بأن إلهًا يمكن أن يخلق العالم، إلهًا يربط القوة اللامتناهية بالحكمة اللامتناهية والخيرية اللامتناهية. وفضلاً عن ذلك، اعتقد أن هذا الإيمان له تأثير ضار على الأخلاق (المؤلف).

فى عام ١٨٢٠ دُعى جون ستيوارت مل للإقامة فى جنوب فرنسا مع «صموئيل بنتام»، أخى جورج بنتام. ولم يدرس اللغة الفرنسية والأدب الفرنسى فقط أثناء إقامته فى الخارج، بل وواصل دراسة مقررات فى جامعة «مونبلييه» فى الكيمياء، وعلم الحيوان، والمنطق، والرياضيات العليا، إلى جانب تعرفه على بعض الاقتصاديين والكُتاب الليبراليين . وعندما عاد إلى انجلترا عام ١٨٢١ بدأ فى قراءة «كوندياك»، ودرس القانون الرومانى مع «جون أوستن» (١٧٩٠ - ١٨٥٩)، وأولى اهتمامًا كبيراً بفلسفة بنتام. كما أنه مدّ قراءته الفلسفية إلى كتابات مفكرين مثل: هلفتيوس، ولوك، وهيوم، وريد، ودوجالد ستيوارت. ودخل فى الجماعة النفعية عن طريق اتصال شخصى مع أناس مثل «جون أوستن»، وأخيه الأصغر «شارل». وأسس، بالفعل، فى شتاء عام ١٨٢٢ - ١٨٢٣ جماعة نفعية قليلة تخصه هو، استمرت لمدة ثلاث سنوات ونصف تقريباً .

وحصل فى عام ١٨٢٣، عن طريق تأثير والده، على وظيفة فى شركة الهند الشرقية. وأصبح بعد ترقيات متتابعة رئيسًا للمكتب عام ١٨٥٦ بمرتب كبير. ولم يحصل الأب أو الابن على وظيفة أكاديمية.

تتكون كتابات «مل» الأولى المطبوعة من بعض الخطابات التى نُشرت عام ١٨٢٢، التى دافع فيها عن هجوم ضد «ريكاردو»، و«جيمس مل». وبعد تأسيس «مجلة وستمنستر» "Westminster Review" عام ١٨٢٤، أصبح يسهم فى هذه المجلةعلى نحو متكرر. وفى عام ١٨٢٥ تعهد بتحرير عمل بنتام «معقولية البينة» فى خمسة مجلدات، وهو عمل شغل، كما يخبرنا، كل وقت فراغه تقريباً لمدة عام.

وليس هناك ما يدعو للدهشة أن عملاً مرهقًا ومطولاً، بلغ ذروته فى تحرير مسودات بنتام، يؤدى إلى ما يُسمى، عند أغلب الناس، إرهاقًا عصبيًا فى عام ١٨٢٦. غير أن هذه المحنة الذهنية كان لها أهميتها الملحوظة عن طريق تأثيرها على وجهة نظر مل. ففى فترة اكتئابه، فقدت الفلسفة النفعية، التى تشربها عن طريق والده، سحرها بالنسبة له. والواقع أنه لم يهجرها؛ غير أنه وصل إلى نتيجتين. الأولى لا تتحقق

السعادة عن طريق البحث عنها مباشرة. إذ إن المرء يجدها عن طريق تعقب هدف ما أو مثال ما غير سعادته الخاصة أو لذته. والثانية، يحتاج التفكير التحليلى إلى أن يكمله تهذيب المشاعر، وهو جانب من الطبيعة البشرية لم يثق فيه بنتام. وذلك يعنى، من جهة، أن «مل» شرع فى إيجاد معنى ما فى الشعر والفن[١]، وما هو أكثر أهمية هو أنه وجد نفسه قادراً على تقدير «كوليردج» وتلاميذه، الذين كان يُنظر إليهم، بوجه عام، على أنهم يختلفون عن بنتام وأنصاره. كما أنه رأى مزية فى «كارليل»، أعنى عملاً عظيماً لم يستطع والده أن يحققه على الإطلاق. ويجب، بالفعل، عدم المغالاة فى أثر أزمة مل. فقد ظل نفعيًا، ولم ينحز، على الرغم من تعديل مذهب بنتام بطرق مهمة، إلى العكس المضاد. فكما يقول هو، لم يشارك فى رد فعل القرن التاسع عشر الحاد على القرن الثامن عشر، رد الفعل الذى مثلته فى بريطانيا العظمى أسماء مثل: كوليردج وكارليل. كما أنه أصبح، فى الوقت نفسه، على وعى بضيق وجهة نظر بنتام عن الطبيعة البشرية، واقتنع بأن تشديد الفلاسفة الفرنسيين وبنتام على العقل التحليلى لابد أن يكمله، مع إنه لا يقتلعه، فهم لأهمية جوانب الإنسان الأخرى ونشاطه.

فى عام ١٨٢٩ - ١٨٣٠ عرف «مل» نظريات أتباع «سان سيمون»[٢]. وفى حين أنه لم يتفق معهم فى قضايا كثيرة، فإن نقدهم لاقتصاد «دعه يعمل» بدا له أنه يعبر عن حقائق مهمة. وفضلاً عن ذلك «بدا هدفهم لى مرغوباً وعقلياً، مع أن وسائلهم قد لا تكون فعالة»[٣]. لقد ظل «مل» باستمرار، بمعنى حقيقى، فردياً بكل مشاعره أى متمسكاً أميناً بالحرية الفردية. غير أنه كان على استعداد تام لأن يعدِّل المذهب الفردى لصالح الرفاهية العامة.

---

(١) بدأ مل فى قراءة «ورد زويرث» Wordsworth عام ٢٨٢٨ (المؤلف).

(٢) كونت كلود هنرى دى روفرى دى سان سيمون (١٧٦٦ - ١٨٢٥) اشتراكى فرنسى، أحدثت أفكاره مجموعة أو مدرسة (المؤلف).

(٣) Autobiography, p. 167.
يشير «مل» إلى هدف أو مثال عمل منظم ورأسمال لخير المجتمع العام (المؤلف).

فى عام ١٨٣٠ كتب مل خمس «مقالات عن بعض مسائل الاقتصاد السياسى التى لم تُحسم بعد»، على الرغم من أنها لم تُنشر حتى عام ١٨٤٤[١]. وفى عام ١٨٤٣ نشر كتابه الشهير «نسق المنطق»، الذى عمل فيه بضع سنوات. بالنسبة لجزء من العمل، وجد دافعًا فى كتاب «هوول» Whewell «تاريخ العلوم الاستقرائية» (١٨٣٧)، وفى كتاب «سير جون هرشل» «مقال عن دراسة الفلسفة الطبيعية» (١٨٣٠)، بينما وجد فى إعادة الكتابة الأخيرة للعمل مساعدة أخرى فى كتاب «هوول» «فلسفة العلوم الاستقرائية» (١٨٤٠)، وفى المجلدات الأولى لكتاب «أوجست كونت» «دروس فى الفلسفة الوضعية»[٢]. بدأت مراسلاته مع الفيلسوف الوضعى الفرنسى الشهير، الذى لم يقابله أبدًا بالفعل، بدأت مراسلاته معه عام ١٨٤١. بيد أن هذه الصداقة عن طريق المراسلة فترت، بمرور الزمن، ثم توقفت. واستمر «مل» فى احترام كونت وتقديره، غير أنه وجدنفسه غير متعاطف تمامًا مع أفكار هذا الفيلسوف الوضعى الأخيرة عن التنظيم الروحى للإنسانية.

فى عام ١٨٤٨ نشر «مل» كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسى»[٣]. وفى عام ١٨٥١ تزوج «هاريت تيلر» التى كان على صلة صداقة حميمة بها منذ عام ١٨٣٠، وتوفى زوجها الأول عام ١٨٤٩. وفى عام ١٨٥٩، العام الذى تلا وفاة زوجته، نشر مقاله «عن الحرية»، ونشر فى عام ١٨٦١ مقاله «تأملات فى الحكومة النيابية»، ونشر فى عام ١٨٦٣ كتابه «مذهب المنفعة»[٤]. وظهر كتابه «دراسة لفلسفة سيروليم هاملتون»، والمجلد الصغير عن «أوجست كونت والمذهب الوضعى» عام ١٨٦٥.

---

(١) كُتب المقال الخامس من جديد، فى بعض منه، عام ١٨٣٣.(المؤلف)

(٢) نشر «أوجست كونت» (١٧٩٨ – ١٨٥٧) المجلد الأول من هذا العمل عام ١٨٣٠.(المؤلف)

(٣) Sub sequent edition appeared in 1849 and 1852.

(٤) ظهر هذا العمل القصير من قبل فى فصول فى «مجلة Fraser»، وقد ترجم إلى العربية مع كتاب الحرية وصدر بعنوان «أسس الليبرالية السياسية» للدكتور: إمام عبد الفتاح وزميله. (المترجم).

كان «مل» منذ عام ١٨٦٥ حتى ١٨٦٨ عضواً فى البرلمان عن دائرة «وستمنتسر». دافع عن لائحة عام ١٨٦٧ القانونية، وندد بسياسة الحكومة البريطانية فى إيرالندا. ويرى أن كُتيبه «انجلترا وإيرالندا» (١٨٦٨) «لم يكن شعبيًا، إلا فى إيرالندا، لأننى لم أتوقع أنه سيكون كذلك»[١]. كما دافع مل عن التمثيل النسبى، وحق النساء فى التصويت.

توفى «مل» فى أفينون فى الثامن من مايو عام ١٨٧٣. ظهرت «رسائله ومناقشاته» فى أربعة مجلدات بين عامى ١٨٥٩ و١٨٧٥، بينما نُشرت «مقالاته فى الدين» عام ١٨٧٤، وفضلاً عن ذلك، سنشير فى الفصل القادم إلى العمل الأخير الذى يناقش فيه «مل» بصورة جذابة، فرض وجود إله متناه، أعنى إلهًا محدوداً فى القوة.

٢- يقدم «مل» فى كتابه «مذهب المنفعة» تعريفًا مقتبسًا فى الغالب أو وصفًا للمبدأ الأساسى للأخلاق النفعية يتفق تمامًا مع مذهب بنتام. «تتمسك النظرية التى تعتنق الأخلاق النفعية بوصفها أساس الأخلاق، أى المنفعة، أو مبدأ أعظم قدر من السعادة، بأن الأفعال تكون صواباً من حيث إنها تميل إلى تحقيق السعادة، وتكون خاطئة من حيث إنها تميل إلى تحقيق البؤس والتعاسة. ونعنى بالسعادة اللذة، وغياب الألم، ونعنى بالتعاسة، الألم، وغياب اللذة»[٢].

لقد كان مل شغوفًا، بالفعل، ببيان أن المذهب النفعى ليس فلسفة للأنانية أو فلسفة للمنفعة. فهو ليس فلسفة للأنانية؛ لأن السعادة ليست، فى السياق الأخلاقى، «أعظم قدر من سعادة الفاعل الخاصة، بل هى أعظم قدر من السعادة بوجه عام»[٣].

---

(١) Autobiography, p. 294.

(٢) Utilitarianism, pp. 9 -10 (2nd edition 1864).

وانظر أيضًا ترجمتنا العربية ص ٤٤ طبعة مكتبة مدبولى . (المراجع)

(٣) Ibid, p. 16.

أما بالنسبة للمنفعة من حيث إنها تقابل الحق فإنها تعنى بوجه عام ما يخدم مصالح الأفراد من حيث إنهم كذلك، دون اعتبار للخير العام، مثلما تضحى كنيسة بمصالح بلدها لكى تحافظ على مكانتها[1]. فهذا السلوك لا يتفق بوضوح مع مبدأ أكبر قدر من السعادة. وعلى الرغم من أن «مل» كان شغوفًا ببيان أن مذهب المنفعة لا يستحق الاتهامات التى بدت لبعض الناس أن مذهب بنتام معرض لها، فإنه يقدم، فى الوقت نفسه، أدلة كثيرة على أن تفكيره يتحرك داخل إطار بنتامى. ويمكن أن نرى ذلك بصورة كافية بسهولة إذا نظرنا إلى المعنى الذى يكون به مبدأ المنفعة قابلاً للبرهان[2]. إن المسألة الأولى عند «مل» هى أننا نعرف، بصورة كلية وعامة أن السعادة خير. «فسعادة كل شخص خير له، والسعادة العامة خير، بالتالى، لجميع الأشخاص»[3]. وتتضمن هذه الملاحظة قبولاً لتحليل بنتام لهذين اللفظين: «المجتمع» و«المصلحة العامة». ثم يمضى «مل» لكى يثبت أن السعادة ليست خيرًا فحسب، بل هى الخير: فهى الغاية القصوى التى يرغبها الجميع ويبحثون عنها. صحيح، أنه يمكن الاعتراض على أن بعض الناس يبحثون عن الفضيلة أو المال أو الشهرة لذاتها، وأنه لا يمكن وصف هذه

---

(١) Ibid, p. 32.

يرى «مل» أن خدمة المصلحة الخاصة قد تعنى ما يكون مفيدًا لضمان بعض المصالح المؤقتة عندما يتضمن ضمان هذه المصلحة مخالفة قاعدة ما «تكون ملاحظتها موافقة لقضاء الغرض بدرجة أكبر» (نفس المرجع والصفحة). وواضح أنه ليس الفرد فقط، بل المجتمع أيضًا، من حيث إنه يتمثل فى سلطة عامة، قد يبحث عن مصلحته المؤقتة المباشرة بهذه الطريقة. غير أن مل يثبت أن خدمة المصلحة الخاصة ليست «مفيدة»، بالفعل، على الإطلاق بهذا المعنى. فهى ضارة، ولذلك لا يمكن أن يكون سؤال عن اختيار وسيلة المصلحة الخاصة التى يبررها مبدأ المنفعة (المؤلف).

(٢) يتفق مل مع بنتام فى أنه لا يمكن البرهنة على مبدأ المنفعة عن طريق استنباط أى مبدأ أو مبادئ قصوى. لأن موضع الخلاف هو الغاية القصوى للفعل الإنسانى. ولا تسمح مسائل الغايات القصوى ببرهان، بالقبول العادى للفظ (مذهب المنفعة ص٥٢). ومع ذلك، يمكن بيان أن كل الناس يبحثون عن السعادة، والسعادة فقط، من حيث إنها غاية الفعل. وهذا دليل كاف على القول بأن السعادة هى الغاية القصوى للفعل (المؤلف).

(٣) Utilitarianism, p. 53.

الأشياء، بصورة ملائمة، بأنها السعادة. غير أن الواقعة التى تقول إن هذه الأشياء يمكن البحث عنها لذاتها يمكن تفسيرها عن طريق تداعى الأفكار. خذ الفضيلة، مثلاً، ستجد أنه «ليس هناك رغبة أصلية فيها، أو باعث عليها، إلا توصيلها للذة، وبصفة خاصة للحماية من الألم»[١]. بيد أن ما نبحث عنه أصلاً من حيث إنه وسيلة للذة يمكن البحث عنه لذاته، عن طريق تداع مع فكرة اللذة. ونبحث عنه بالتالى لا بوصفه وسيلة للذة أو السعادة، بل بوصفه جزءًا مكونًا لها. إن هذا الخط من الحجة، باستعانته بسيكولوجيا التداعى، يتفق مع مذهب بنتام.

لا أحد يشك، بالطبع، فى أن «مل» بدأ من مذهب بنتام الذى تشربه عن طريق والده، وأنه لم يرفضه، من الناحية الشكلية، على الإطلاق، وأنه أبقى، باستمرار، على عناصر منه. ومع ذلك، فإن الجانب المهم من نوع المذهب النفعى عند «مل» لا يوجد فى الأفكار التى أخذها من بنتام وجيمس مل. فهى توجد فى الأفكار التى أضافها مل نفسه، وضغطت على الإطار البنتامى الأصلى إلى حد أنه يجب صياغتها من جديد، أو التخلى عنها.

ومن بين الأفكار التى أدخلها مل فكرة الاختلافات الكيفية الذاتية بين اللذات. إنه لم يسلم، بالفعل، بأن «الكُتاب النفعيين بوجه عام أعطوا السمو للذات العقلية على اللذات الجسمية، فهم وضعوا السمو أساسًا فى دوام اللذات الأولى، وأمنها، ورخصها.. إلخ، أعنى أنهم وضعوا السمو فى مزاياها العارضة بدلاً من أن يضعوها فى طبيعتها الذاتية[٢]. بيد أنه يمضى لإثبات أن النفعيين الذين نتحدث عنهم قبلوا وجهة نظر أخرى «باتساق تام». فهى تتطابق تمامًا مع مبدأ المنفعة فى إقرارها بحقيقة تقول إن بعض أنواع اللذة يكون مرغوبًا فيه بصورة أكثر وأنه أعظم قيمة من أنواع

---

(١) Ibid, pp. 56 - 7.

(٢) Utilitarianism, p. 11.

أخرى. ومن الخلف أن نأخذ الكيف وكذلك الكم عندما نقيمّ اللذات، إذ يجب أن نفترض أن تقدير اللذات لا يعتمد إلا على الكم فقط[1].

ربما يكون «مل» محقًا تمامًا على الرغم بأنه من الخُلف عدم وضع الاختلافات الكيفية فى الاعتبار عند التمييز بين اللذات. غير أن الافتراض بأن معرفة الاختلافات الكيفية الذاتية يتطابق مع مذهب بنتام ليس له ما يبره تمامًا. والسبب فى ذلك واضح. فإذا أردنا أن نميز بين لذات مختلفة دون أن ندخل أى معيار سوى اللذة ذاتها، فإن مبدأ التمييز لا يمكن أن يكون إلا كميًا، أيًا كان ما يقوله «مل» خلاف ذلك. وبهذا المعنى قبل بنتام الموقف الوحيد المتسق فقط. ومع ذلك، إذا كنا مضطرين إلى أن نعرف الاختلافات الكيفية بين اللذات، فإنه يجب علينا أن نجد معيارًا ما غير اللذة ذاتها. وقد لا يكون ذلك واضحًا بصورة مباشرة. غير أننا لو تأملنا مليًا فإننا نستطيع أن نرى أنه عندما نقول إن نوعًا من اللذة أسمى من نوع آخر من الناحية الكيفية، فإننا نعنى، بالفعل، أن نوعًا من اللذة ينتج نشاطًا أسمى، من الناحية الكيفية، أو ذا قيمة أكبر من نوع آخر. وإذا حاولنا أن نفسر ماذا يعنى ذلك، فربما وجدنا أنفسنا نشير إلى مثال ما للإنسان، أى إلى فكرة عما ينبغى أن يكون عليه الموجود البشرى. فمن غير المعقول، مثلاً، أن نقول إن لذة النشاط البناء تفوق لذة النشاط الهدام من الناحية الكيفية إلا بالرجوع إلى سياق الإنسان فى المجتمع. أو إن شئنا أن نضع المسألة ببساطة أكثر، ليس من المعقول أن نقول إن لذة الاستماع إلى «بيتهوفن» تكون أسمى من الناحية الكيفية عن لذة تدخين الأفيون، إذا لم نضع فى الاعتبار اعتبارات غير اللذة ذاتها. وإذا لم نفعل ذلك، فإن المسألة الوحيدة التى لها صلة بموضوعنا هى أن أعظم الكمية التى لا تقاس، ببساطة، عن طريق الشدة فقط، وإنما تقاس أيضًا بناء على المعايير الأخرى لحساب بنتام هى اللذة العظمى.

---

(١) Ibid, pp. 11 - 12.

لم يدخل «مل» فى حقيقة الأمر، معياراً غير اللذة ذاتها. إنه يستعين، فى بعض الأحيان، بطبيعة الإنسان على الأقل، حتى إذا لم يفهم بوضوح دلالة ما يفعله. «من الأفضل أن تكون موجوداً بشرياً ساخطاً أفضل من أن تكون خنزيراً راضياً؛ من الأفضل أن تكون سقراطاً ساخطاً أفضل من أن تكون أحمق راضياً»(١). ومع ذلك، عندما انشغل «مل» فى مناقشة النقاط القوية والضعيفة عند «مل»، بوضوح، فإن من الملامح الأساسية لتفكير بنتام التى يوجه إليها الانتباه تصوره الناقص للطبيعة البشرية. «لقد تصور بنتام الإنسان بأنه موجود يتأثر باللذات والآلام وتحكمه فى كل سلوكه تعديلات مختلفة من المصلحة الذاتية، وتُصنف العواطف، بوجه عام، بأنها أنانية، عن طريق ألوان من التعاطف، أو، أحياناً، عن طريق ألوان التقمص الوجدانى، نحو موجودات أخرى. وهنا يقف تصور بنتام للطبيعة البشرية.. إنه لا يعرف الإنسان، على الإطلاق، بأنه موجود لديه القدرة على السعى نحو كمال روحى من حيث إنه غاية، لديه القدرة على الرغبة فى مطابقة سلوكه الخاص لمعيار التفوق، دون أمل فى خير أو خوف من مصدر آخر سوى وعيه الداخلى الخاص(٢).

وليست لدى نية على الإطلاق أن أجد خطأ يتصل بإدخال «مل» فكرة الطبيعة البشرية من حيث إنها معيار لتحديد اختلافات كيفية بين لذة تنتج أنشطة: إن المسألة بالأحرى هى أنه لا يبدو أنه فهم المدى الذى أخضع به الإطار البنتامى الأصلى من تفكيره لتشديدات وضغوط دقيقة. ليست هناك حاجة إلى استشارة أرسطو، كما يقول بنتام، ولكن الاقتراب من أرسطو هو ما يفعله «مل» بصورة دقيقة. يقول فى مقاله «عن الحرية» «إننى أنظر إلى المنفعة على أنها الحكم الأقصى فى كل المسائل الأخلاقية،

---

(١) Dissertations and Discussions, 1, pp. 358 - 9.

(٢) Ibid.

- راجع أيضاً كتابنا أسس الليبرالية السياسية حيث يذكر مل تفصيلات الفكرة ص ٤٧. (المراجع).

لكنها يجب أن تكون المنفعة بالمعنى الواسع؛ أي المنفعة التى تقوم على مصالح الإنسان الدائمة من حيث إنه موجود تقدمى »[١]. لم يتردد «مل» فى الرجوع إلى الملكات العليا» للإنسان[٢]، التى تلازم اللذات الأسمى أو اللذات العليا. ويقتبس فى مقاله «عن الحرية»، بإعجاب، عبارة «فيلهلم فون همبولت»[*] التى تقول «غاية الإنسان هى التطوير الأقصى والأكثر انسجامًا لقواه إلى كل كامل ومتسق»[٣]. صحيح، إن «مل» لم يقدم تفسيرًا واضحًا وكاملاً لما يعنيه بالطبيعة البشرية. فهو يشدد، بالفعل، على تحقيق كمال الطبيعة البشرية وتطويرها، ويؤكد فكرة الفردية. ولذلك يقول، مثلاً، إن «الفردية هى نفسها التطور»، وأن «تهذيب الفردية وحده هو الذى ينتج، أو يمكن أن ينتج، الموجودات البشرية الأكثر تطورًا»[٤]. غير أنه يوضح أن تطور الذات الفردية لا يعنى عنده الخضوع لأية بواعث يميل الفرد إلى اتباعها، وإنما يعنى بالأحرى التحقيق الفردى لمثال التكامل المنسجم لكل قوى المرء. إنها ليست مسألة اختلاف محض، بل هى مسألة وحدة فى التنوع. ولذلك لابد أن يكون هناك معيار للأفضلية، ولا نجد لذلك حلاً كاملاً. ومع ذلك، فإن المسألة التى لها صلة بموضوعنا فى هذا السياق ليست إخفاق «مل» فى وضع نظرية عن الطبيعة البشرية، بل هى بالأحرى الواقعة التى تذهب إلى أنه غرز فى مذهب بنتام نظرية أخلاقية ليس لها علاقة، أو لها علاقة ضئيلة، بتوازن اللذات والآلام وفقًا لحساب بنتام اللذى، وأنه لم ير ضرورة إخضاع نقطة بدايته الأصلية لنقد دقيق ومراجعة دقيقة. لقد نقد، كما رأينا، ضيق الرؤية الأخلاقية عند بنتام. غير أنه يميل، فى أحيان أخرى، إلى أن يمر مرور الكرام على الاختلافات

---

(١) On Liberty, p. 9 (edited by R. B. Mc Callum, Oxford, 1946).

(٢) Utilitarianism, pp. 13 and 16.

(*) فون همبولت (١٧٦٧ - ١٨٣٥) فيلسوف بروسى، وعالم فى اللغات، من أهم مؤلفاته: «أفكار حول حدود الدولة وفاعليتها»، و«أبحاث جمالية»، وحول مهمة المؤرخ (المترجم).

(٣، ٤) On Liberty, p. 50. وراجع ترجمتنا العربية السابقة ص ١٨٧ (المراجع).

بينهما، بصفة خاصة، عندما تكون، بالتأكيد، المسألة هى مسألة اتحادهما ضد ما ينظران إليه على أنه قوى رجعية.

إن الإشارة إلى أرسطو فى الفقرة الأخيرة ليست متكلفة إلى حد كبير كما يبدو لأول وهلة. ولما كان بنتام يهتم أساساً بمسائل الإصلاح العملى، فإنه يؤكد، بصورة طبيعية، نتائج الأفعال. فالطابع الأخلاقى للأفعال يجب أن يُقدر وفقًا للنتائج التى تحدثها. ووجهة النظر هذه أساسية، بالطبع، للمذهب النفعى، بصورة أو بأخرى على الأقل. وكثيراً ما يتحدث مل، بنفس الطريقة. غير أنه يرى، كما رأى أرسطو، أنه لا يمكن أن توصف ممارسة الأنشطة البشرية، بصورة ملائمة، بأنها وسيلة لغاية؛ أى السعادة، عندما تؤخذ الغاية على أنها شىء خارج بصورة خالصة عن هذه الأنشطة. لأن ممارسة الأنشطة يمكن أن تكوِّن جزءاً من السعادة. فالتمتع بالصحة الجيدة، على سبيل المثال، والسماع المستحسن لموسيقى جيدة، يكونان، أو يمكن أن يكونا، عنصرين مكونين فى السعادة، ولا يكونان ببساطة وسيلة لغاية خارجية مجردة. «إن السعادة ليست فكرة مجردة، بل هى كل عينى»[١]. وتلك هى فكرة أرسطية دقيقة.

لقد رأينا، من ثم، فى الفقرتين الأوليين من هذا القسم أن الأفعال تكون صحيحة عند «مل» من حيث إنها تميل إلى تحقيق السعادة، وتكون خاطئة من حيث إنها تميل إلى تحقيق التعاسة والبؤس. كما أننا لاحظنا تفسير «مل» وهو أن السعادة فى هذا السياق الأخلاقى لا تعنى أعظم قدر من سعادة الفاعل الفرد، وإنما تعنى أعظم قدر من السعادة. وإذا تساءلنا لماذا تكون السعادة العامة أمراً مرغوباً فيه، فإن «مل» يرد بقوله «لا يمكن أن نقدم سبباً لماذا تكون السعادة العامة أمراً مرغوباً فيه، إلا لأن كل شخص، من حيث إنه يعتقد أنه يمكن بلوغها، يرغب فى سعادته الخاصة»[٢]. ولذلك، يجب عليه أن يوضح العلاقة بين سعادة الفاعل الخاصة والسعادة العامة.

---

(١) Utilitarianism, p. 56.

(٢) Ibid, p. 53.

ويمثل خط من خطوط الحجج التى استخدمها «مل» مذهبًا بنتاميًا معتدلاً «إن سعادة كل شخص خير بالنسبة له، ولذلك، تكون السعادة العامة خيرًا لمجموعة الأشخاص كلهم»[١]. وإذا ارتبطت السعادة العامة بسعادتى كما يرتبط الكل بالجزء، فى رغبة السعادة العامة فإننى أرغب فى سعادتى الخاصة. وأستطيع أن أرغب السعادة العامة دون أن ألتفت إلى سعادتى الخاصة، عن طريق قوة تداعى الأفكار. وهكذا لا يمكن تفسير كيف تكون الغيرية ممكنة فحسب، وإنما كيف تكون الأنانية ممكنة أيضًا. لأن القول بأن الجميع يصلون إلى وجهة نظر غيرية ليس أكثر ضرورة من القول بأن كل أولئك الذين يرغبون المال بوصفه وسيلة لغاية يصبحون بؤساء، يبحثون عن المال لذاته.

وقد يكون ذلك صحيحاً إلى حد معقول. بيد أن التأمل المتمعن يبين صعوبة. فإذا لم تكن السعادة العامة، كما يرى بنتام، سوى المجموع الكلى الذى ينتج من جمع سعادة الأفراد، فلن يكون هناك سبب لماذا لا أستطيع أن أبحث عن سعادتى الخاصة دون أن أبحث عن السعادة العامة. وإذا تساءلت لماذا ينبغى علىَّ أن أبحث عن السعادة العامة، فإنه ليست هناك حاجة للرد بأننى أبحث عن سعادتى الخاصة. لأن هذه الإجابة إذا كانت تتصل بموضوعنا، فلابد من افتراض أن السعادة العامة ليست، ببساطة، ناتج حاصل جمع، أى المجموع الذى ينتج من وضع السعادات الفردية بجانب بعضها، بل هى، بالأحرى، كل عضوى من نوع مؤداه أن منْ يحقق سعادته الخاصة، لابد أن يحقق السعادة العامة. لأنه يحقق بالفعل جزءًا مكونًا من كل عضوى. بيد أنه قلما يمكن بيان أن الأمر كذلك إذا لم يكن التأكيد منصبًا على الطبيعة الاجتماعية للإنسان. لأن المرء يستطيع، بالتالى، أن يثبت أن الفرد لا يبلغ سعادته الفعلية الخاصة إلا من حيث إنه موجود اجتماعى، أى من حيث إنه عضو فى المجتمع، وأن سعادته عنصر مكون فى كل عضوى.

---

(١) Ibid

ويبدو أن ذلك، بالفعل، نوع الفكرة التى يسعى إليها مل. فهو يرى، مثلاً أن الأساس الراسخ للأخلاق النفعية لابد أن يوجد فى «المشاعر الاجتماعية للبشر»[١]. ويمكن وصف هذه المشاعر الاجتماعية بأنها «الرغبة فى الاتحاد مع أقراننا، تلك الرغبة التي تكون مبدأ قوياً فى الطبيعة البشرية، وتكون، لحسن الحظ، إحدى تلك المبادئ التى تميل إلى أن تصبح أقوى، حتى دون تلقين جليّ، من مؤثرات الحضارة المتقدمة. إن الحالة الاجتماعية طبيعية، وضرورية، وعادية للإنسان، حتى إنه لا يستطيع، إلا فى بعض الظروف غير العادية، أو عن طريق مجهود من تجريد إرادى، أن يتصور نفسه على الإطلاق إلا من حيث إنه عضو من أعضاء جسم ما[٢]. صحيح أن مل يشدد على واقعة مؤداها أن المشاعر الاجتماعية تنمو عن طريق التربية والحضارة المتقدمة، وأنها كلما نمت، ظهر الخير العام والسعادة العامة من حيث إنهما مرغوبان، أى بوصفهما موضوعًا يجب البحث عنه.

كما أنه يشدد فى الوقت نفسه على واقعة تقول إن المشاعر الاجتماعية تمتلك جذرها فى الطبيعة البشرية ذاتها، وتمتلك بالنسبة لأولئك الذين يمتلكونها كل خصائص الشعور الطبيعى. فهى لا تقدم نفسها لأذهانهم من حيث إنها خرافة من خرافات التربية، أو قانون مفروض بصورة استبدادية عن طريق سلطة المجتمع، بل بوصفها موقفًا لا يكون من الأفضل بالنسبة لهم أن يكونوا بغيرها. وهذا الاعتقاد هو الجزاء الأقصى لأخلاق أعظم قدر من السعادة[٣].

وبالتالى يكون لدينا انطباع هو أن «مل» بعد عن مذهب بنتام إلى أخلاق تقوم على وجهة نظر أكثر كفاية عن الشخص البشرى. كما أن النظرية الجديدة لم تتطور بطريقة

---

(١) Ibid, p. 46.

(٢) Utilitarianism, p. 46.

(٣) Ibid, p. 50.

توضح علاقاتها، واختلافاتها عن إطار التفكير الذى بدأ به «مل» ولم يتخل عنه، بالفعل، على الإطلاق.

ومع ذلك، على الرغم من أن صعوبة الانتقال من الإنسان الذى يبحث عن سعادته الشخصية الخاصة إلى الإنسان الذى يبحث عن الخير العام تقل بمقدار التأكيد الذى ينصب على طبيعة الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا، فإن هناك اعتراضًا يمكن أن يوجه ضد النظرية النفعية عن الإلزام سواء فُهم المذهب النفعى فى صورته الأصلية الموجودة عند بنتام أو كما طوره مل[١]. لأن أى شخص يقبل تقرير هيوم الشهير أننا لا نستطيع أن نستمد «ما ينبغى» مما هو «كائن»، أى لا نستطيع أن نستمد الجمل الخاصة بما ينبغى من جمل واقعية أو تجريبية خالصة، ربما يعترض على أن ذلك هو ما يحاول أن يقوم به النفعيون. أعنى أنهم أكدوا فى البداية أن الإنسان يبحث عن سعادته بالفعل، ثم استنتجوا أنه ينبغى عليه أن يؤدى تلك الأفعال المطلوبة والضرورية لزيادة السعادة، وينبغى عليه ألا يؤدى تلك الأفعال التى تقلل السعادة، أو تزيد الألم أو التعاسة.

ومن الطرق الممكنة لمعالجة هذا الاعتراض، الاعتراض على صحته. لكن إذا سلمنا بأننا لا نستطيع أن نستمد جمل «ما ينبغى» من جمل واقعية خالصة، فإنه يتحتم علينا، لكى ندافع عن المذهب النفعى، أن ننكر إمكان تطبيق الاعتراض فى هذه الحالة. إننا لا نستطيع، بوضوح، أن ننكر أن النفعيين يبدأون بجمل واقعية، أى أن كل الناس يبحثون عن السعادة. بيد أنه يمكن البرهنة على أن هذه الجمل الواقعية ليست هى الجمل الوحيدة التى تكون مقدمات. إذ يمكن البرهنة، على سبيل المثال، على أن حكمًا من أحكام القيمة عن الغاية، أعنى نحو السعادة، يُفهم بصورة ضمنية. أعنى

---

(١) هذا الخط من الاعتراض ليس مقتصراً، بالطبع، على المذهب النفعى. إذ يمكن أن يوجه ضد أية صورة من الأخلاق الغائية التى تفسر الأمر الأخلاقى بما يسميه كانط بالأمر المشروط (انظر: vol. v1, of this History, pp. 321 - 3).

أن النفعيين لا يقررون ببساطة أن كل الناس يسعون، فى حقيقة الأمر، نحو السعادة من حيث إنها الغاية القصوى للفعل، وإنما يقررون أيضًا، بصورة ضمنية، أن السعادة هى الغاية الوحيدة التى تستحق أن تكون الغاية القصوى. أو يمكن البرهنة على أنه مع التأكيد الفعلى أن كل الناس يبحثون عن السعادة من حيث إنها الغاية القصوى للفعل، يدخل النفعيون المقدمات التى تقول إن الفعل بالطريقة التى تزيد، بفاعلية، السعادة، هو طريقة الفعل العقلية الوحيدة (على فرض أن الجميع يبحثون عن هذه الغاية)، والفعل بطريقة عقلية يستحق الثناء. وواضح بالفعل، إلى حد ما، أن بنتام لا يفترض، من حيث إن الجميع يبحثون عن اللذة، أن الفعل بالطريقة التى تزيد، بفاعلية، اللذة هو الفعل بصورة عقلية، وأن الفعل بصورة عقلية،يستحق الثناء. كما أنه واضح أن «مل» يفترض أن الفعل بطريقة تطور تكاملاً منسجمًا لقوى الطبيعة البشرية يستحق الثناء.

وليس الهدف من هذه الملاحظات أن افترض أن المذهب النفعى سواء فى صورته الأصلية عند بنتام، أو فى صورته غير المتماسكة إلى حد ما عند جون ستيوارت مل، هو الفلسفة الأخلاقية الصحيحة. فالمسألة هى أنه على الرغم من أن النفعيين يستمدون جمل «ما ينبغى» من جملة واقعية تجريبية خالصة، فإنه من المعقول تمامًا أن نبرهن على أنهم يفترضون بصورة ضمنية مقدمات أخرى ليست جملاً واقعية خالصة. ولذلك، حتى لو سلمنا بأننا لا نستطيع أن نستمد جمل ما ينبغى أن يكون من جمل واقعية خالصة، فإن التسليم ليس، بذاته، حاسمًا بالنسبة لنظرية أخلاقية نفعية.

وبالنسبة لمزايا النظرية الأخلاقية النفعية ومساوئها فإن ذلك سؤال فضفاض واسع لا نستطيع أن نناقشه هنا. بيد أننا نستطيع أن نسوق نقطتين. الأولى: عندما يوجه إلينا السؤال لماذا نعتقد أن فعلاً ما يكون صوابًا وفعلاً آخر يكون خاطئًا، فإننا نرجع باستمرار إلى النتائج. ويفترض ذلك أن أخلاقًا غائية تجد تدعيمًا فى الطريقة التى نفكر بها ونتحدث بها، عادة، عن المسائل الأخلاقية. والثانية: تفترض الواقعة التى تذهب إلى أن شخصًا من مقدرة جون ستيوارت مل وجد نفسه منساقًا إلى تجاوز

مذهب اللذة الضيق عند بنتام، وأن يفسر السعادة فى ضوء فكرة تطور الشخصية البشرية، نقول تفترض هذه الواقعة أننا لا نستطيع أن نفهم حياة الإنسان الأخلاقية إلا عن طريق أنثربولوجيا فلسفية. إن مذهب اللذة يميل بالتأكيد إلى التكرار فى تاريخ النظرية الأخلاقية. بيد أن تأملاً فيه يحث الذهن على أن يبحث عن نظرية للطبيعة البشرية أكثر كفاية من النظرية التى يفترضها بصورة مباشرة القول بأن كل الناس يسعون نحو اللذة. ويوضح تطوير «مل» لمذهب بنتام هذه الواقعة.

٣- تلعب فكرة «مل» عن التطور الذاتى للفرد دوراً محورياً فى تأملاته عن الحرية المدنية أو الاجتماعية. ولأنه يتبع هيوم وبنتام فى رفض نظرية «الحق المجرد، من حيث إنه شيء مستقل عن المنفعة»[١]، فإنه لم يستطع أن يلجأ إلى حق طبيعى من جانب الفرد لأن يطور نفسه بحرية. غير أنه يصر على أن مبدأ المنفعة يتطلب أن كل إنسان يجب أن يكون حراً فى تطوير قواه وفقاً لإرادته الخاصة وحكمه، شريطة أن لا يفعل ذلك على نحو يصطدم مع ممارسة حرية مماثلة عن طريق الآخرين. إنه ليس من المصلحة العامة أن يُصب الجميع فى قالب واحد، أو يُتوقع أنهم يعملون بمقتضى نفس النموذج. فعلى العكس يكون المجتمع خصباً عندما يطور الأفراد أنفسهم بحرية. إن التطوير الحر للفردية هو أحد المواد الرئيسية للسعادة البشرية، والمادة الرئيسية العظيمة للتقدم الفردى والاجتماعى[٢]. ومن ثم فإنه ضرورة للحرية.

عندما يفكر «مل» فى قيمة التطوير الذاتى من جانب الفرد، فإنه لا يدفع، بصورة طبيعية، فكرة الحرية إلى المدى الكامل الذى يتسق مع وجود الانسجام الاجتماعى وتدعيمه. «لابد أن تكون حرية الفرد محدودة، بالتالى، إلى أقصى حد؛ فلا يجب

---

(١) On Liberty, p. 9. All page reference to this essay to that On Representative Go-vervnment are to the edition of the two essays in one volume by R. B. Mc callum (oxford, 1946).

(٢) Ibid, p. 50.

أن يجعل نفسه مصدر إزعاج الآخرين»[١]. وإذا افترضنا أنه امتنع عن التدخل فى حرية الآخرين، وعن حث الآخرين، بفاعلية، على الجريمة، فإن حرية الفرد يجب ألا تكون مقيدة. «إن الجزء الوحيد من سلوك أى شخص، الذى يمكن تعديله وتصحيحه، هو الذى يخص الآخرين. ففى الجزء الذى يخصه هو فقط، يكون استقلاله، بحق، مطلقًا. إن الفرد يكون سيدًا على جسمه وذهنه[٢].

تفترض عبارة «من حقه» فى الفقرة التى اقتبسناها توًا، لأول وهلة على الأقل، أن «مل» أغفل أن نظرية الحق الطبيعى لا تكوِّن جزءًا من أمتعته العقلية. إنه مما يدعو للدهشة بالفعل أنه بعد أن ورث «مل» رفض هذه النظرية من بنتام ووالده مل، مال بعد ذلك إلى إدخال النظرية من جديد. لكن ربما يعلق بقوله إن ما رفضه هو نظرية الحقوق «المجردة» التى لا تقوم على مبدأ المنفعة، ويُفترض أنها صحيحة بغض النظر عن السياق التاريخى والاجتماعى. إن الحرية، من حيث إنها مبدأ، لا تنطبق على حالة من الأشياء تسبق الزمن الذى تصبح فيه البشرية قادرة على أن تتحسن عن طريق نقاش حر ومتكافئ[٣]. إن الاستبداد يكون مشروعًا فى مجتمع الهمج، «شريطة أن تكون الغاية هى تطويرهم، وتُبرر الوسيلة عن طريق ما يحدث هذه الغاية بالفعل[٤]. لكن عندما تتطور الحضارة إلى حد معين، فإن مبدأ المنفعة يستلزم أن يتمتع الفرد بالحرية تمامًا، إلا إذا أحدثت الحرية ضررًا للآخرين. وإذا افترضنا وجود مجتمع من هذا النوع، فإننا نستطيع أن نتحدث بمعقولية عن «الحق» فى الحرية، أعنى حقًا يقوم على مبدأ المنفعة.

---

(١) Ibid, p. 49

(٢) Ibid, p. 9.

(٣) Ibid

(٤) Ibid.8

ولذلك فإن موضوع «مل» العام هو أن الأساس الوحيد المشروع لممارسة القسر والإجبار على الفرد فى مجتمع متحضر هو «منع الضرر عن الآخرين. فخيره، سواء كان فيزيائيًا أم أخلاقيًا، ليس ضمانًا كافيًا»[١]. لكن أين يقع الحد بين ما يضر الآخرين وما لا يضرهم، بين سلوك يخص الذات وسلوك يخص الآخرين؟ لقد لاحظنا أن «مل» يقتبس باستحسان عبارة «فيلهلم ڤون همبولت» التى تقول إن غاية الإنسان هى «التطوير الأقصى والأكثر انسجامًا لقواه إلى كل كامل ومتسق»[٢]. ولقد كان «مل» مقتنعًا، بالطبع، بأن السعادة العامة تزداد إذا طوَّر الأفراد أنفسهم بهذه الطريقة. لكن ألا يكون هناك شك، بالتالى، فى أن الضرر يلحق الآخرين، ويلحق المجتمع، إذا فعل الفرد بطريقة تمنع التكامل المنسجم لقواه ويصبح شخصية معوجة؟

لقد لاحظ «مل» نفسه هذه الصعوبة وناقشها بالطبع. وافترض طرقًا متنوعة لمعالجتها. وبوجه عام، فإن إجابته تسير، على أية حال، هكذا: يستلزم الخير العام ضرورة التسليم بالحرية للفرد بقدر المستطاع. وهكذا يجب تفسير إلحاق الضرر بالآخرين فى أضيق الحدود الممكنة. وليست الأغلبية معصومة، على الإطلاق، فى أحكامها عما يكون مفيدًا للفرد. ومن ثم يجب ألا تحاول أن تفرض أفكارها عما هو خير وشر على الجميع. ويجب ألا يتدخل المجتمع فى الحرية الخاصة إلا عندما «يكون هناك ضرر محدد، أو مخاطرة محددة بالضرر، سواء بالنسبة للفرد أو للعامة[٣].

ولا يؤلف ذلك، بوضوح، ردًا كاملاً على الاعتراض من وجهة النظر النظرية الخالصة. لأنه يمكن أن تثار أسئلة عما يؤلف «ضررًا محددًا» أو «مخاطرة محددة

---

(١) Ibid, p. 8.

(٢) Ibid, p. 50.

(٣) On Liberty, p. 73.

بالضرر»[١]. كما أن مبدأ مل هو، فى الوقت نفسه، بوجه عام، ذلك الذى يُتبع فى ديمقراطياتنا الغربية. ولاشك أن معظمنا يوافق على أنه يجب الإبقاء على قيود على الحرية الخاصة إلى الحد الأدنى الذى يتطلبه احترام حقوق الآخرين والمصلحة العامة. غير أنه من العبث أن نفترض أن أى فيلسوف يستطيع أن يزودنا بصياغة تحسم كل النزاعات الخاصة بحدود هذا الحد الأدنى.

لقد أثر إصرار «مل» على قيمة الحرية الخاصة وعلى مبدأ الفردية أو الأصالة، أى على مبدأ تطوير الذات الفردية، نقول أثر ذلك بصورة طبيعية، فى أفكاره عن الحكومة ووظائفها. لقد أثر فى تصوره لشكل الحكومة المرغوب فيها بصورة أكبر، كما أنه أدى به إلى أن يرى كيف يمكن لخطر لم ينتبه إليه بنتام ومل بالفعل أن يهدد الديمقراطية. ويمكننا أن ننظر إلى هاتين النقطتين تباعًا.

على الرغم من أن «مل» كان على وعى تام بعدم معقولية افتراض أن شكل الدستور الذى ينظر إليه المرء على أنه الأفضل، إن شئنا أن نتحدث بصورة مجردة، يكون هو الأفضل، بالضرورة، بالمعنى العملى من حيث إنه يناسب كل الناس وكل مراحل الحضارة، فإنه مع ذلك يصر على أن «البحث عن أفضل شكل للحكومة بالمعنى المجرد (كما تُسمى) ليس خياليًا، وإنما هو استخدام عملى لعقل علمى إلى حد كبير»[٢]. لأن النظم السياسية لا تنشأ، ببساطة، عندما يكون الناس نيامًا. إنها تكون ما هى عليه عن طريق فاعلية الإرادة البشرية. وعندما يصبح نظام سياسى باطلاً ولم

---

(١) يميز مل بين انتهاك واجبات محددة نحو المجتمع، وإحداث ضرر محسوس لأفراد من جهة، و«ضرر بناء» من جهة أخرى Cf. on Liberty, p. 73. ولكن على الرغم من أن معظم الناس يميزون بوضوح بين قيادة سيارة خطر على مصلحة العامة، مثلاً، عندما يكون السائق مخموراً، وبين كون المرء مخموراً فى بيته الخاص، فإنه لابد من وجود حالات كثيرة يكون فيها تطبيق المقولات العامة مسألة للخلاف والنزاع (المؤلف). وقارن ترجمتنا لكتاب الحرية لمل فى « أسس الليبرالية السياسية» مكتبة مدبولى لاسيما الفصل الثانى ص ١٣٥ وما بعدها (المراجع).

(٢) On Reptesentative Government, p. 115.

يعد موافقًا لحاجات المجتمع ومتطلباته المشروعة، فإنه لا يمكن أن يتغير أو يتطور أو يحل محله نظام آخر إلا عن طريق فاعلية الإرادة البشرية. غير أن ذلك يتطلب تفكيرًا فيما هو مرغوب وقابلاً للتنفيذ، أى أنه يتطلب تفكيرًا فى أفضل شكل مثالى للحكومة. لأن «ليس من الضرورى أن نقول إن أفضل شكل للحكومة المثالية لا يعنى، حكومة قابلة للتنفيذ أو مناسبة فى كل حالات الحضارة، وإنما يعنى الحكومة التى يلازمها، فى الظروف التى تكون فيها قابلة للتنفيذ ومناسبة، أعظم قدر من النتائج المفيدة، أى المباشرة والمرجوة[١].

إذا افترضنا أن مرحلة من مراحل الحضارة تم التوصل إليها تكون فيها الديمقراطية قابلة للتنفيذ، فإن أفضل شكل مثالى للحكومة هو عند «مل» الذى تكون فيه السيادة من حق المجتمع ككل، أى يكون فيها لكل مواطن صوت فى ممارسة السيادة، ويُطلب فيها من كل مواطن أن يكون له دور فعّال فى الحكومة، سواء أكانت محلية أم عالمية، بهذا القدر أو ذاك. لأن الفرد يكون، من جهة، أكثر أمانًا من أن يلحق به الآخرون ضررًا بقدر ما يستطيع أن يحمى نفسه. ويستطيع أن يفعل ذلك بصورة أفضل فى ظل الديمقراطية. ومن جهة ثانية، يشجع النظام الديمقراطى على تطوير نوع فعال من الشخصية، مزود بالمبادأة والنشاط. إن هذا الاعتبار له، بصورة جلية، أهميته بالنسبة لمل. فالنظام الديمقراطى من وجهة نظره هو الأكثر احتمالاً لتشجيع ذلك التطوير الذاتى الفردى الذى يشدد عليه كثيرًا. وفضلاً عن ذلك، فإنه يحقق نمو الروح العامة فى الفرد، والاهتمام بالصالح العام، فى حين أنه من المحتمل أن يركز الأفراد، ببساطة، على مصلحتهم الخاصة فى ظل نظام استبدادى أريحى، تاركين الاهتمام بالصالح العام للحكومة التى لا يكون لها فيه صوت أو مشاركة.

---

(١) Ibid. p. 141.

واضح أن «مل» لا يهتم، أساسًا، بتحقيق انسجام خارجى للمصالح بين أفراد بشر ذريين، يُفترض أن كل واحد منهم يبحث، ببساطة، عن لذته الخاصة. لأنه إذا كان ذلك هو الاهتمام الرئيسى للحكومة، فإن المرء قد يستنتج أن الاستبداد الخير أو المحسن هو الشكل المثالى للحكومة، وأن الديمقراطية لا تكون مفضلة إلا لأن المستبدين لا يهتمون، بوجه عام، إلا بأنفسهم مثل أى شخص آخر. وهذه هى الفكرة التى دفعت بنتام، من بعض الوجوه، إلى أن يقبل، أساسًا، وجهة النظر الديمقراطية. ومع ذلك، بينما لم يتجاهل «مل» الحاجة إلى تحقيق انسجام المصالح على الإطلاق، فإنه اهتم، فضلاً عن ذلك، بالأثر التربوى الأسمى للديمقراطية. إذ إن الديمقراطية تفترض، بحق، مستوى معينًا من التربية. كما أنها تشجع فى الوقت نفسه، على الحرية الخاصة وتطوير الذات الحرة من جانب الفرد، أكثر من أى شكل آخر من أشكال الحكومة.

إن الديمقراطية المباشرة هى أفضل شكل للحكومة، من الناحية المثالية، على الأقل بمعنى الديمقراطية التى تكون فيها فرصة لجميع المواطنين لأن يشاركوا فى الحكومة بمقدرة ما «لكن طالما أن كل المواطنين لا يستطيعون، فى مجتمع يفوق مدينة واحدة صغيرة، أن يساهموا شخصيًا إلا فى بعض القطاعات الصغيرة جدًا من العمل العام، فإنه ينجم عن ذلك أن النوع المثالى لحكومة كاملة لابد أن يكون نيابيًا»[١].

ومع ذلك، ليس «مل» ساذجًا حتى أنه يفترض أن نظامًا ديمقراطيًا يكفل احترامًا مناسبًا للحرية الفردية. فعندما تعنى الديمقراطية، بالفعل، حكم أغلبية عددية، عن طريق التمثيل، لن يكون هناك ضمان أن الأغلبية لا تضطهد الأقلية. فالتشريع، مثلاً، قد يُسن لكى يخدم مصلحة أغلبية دينية أو عرقية، أو طبقة اقتصادية معينة[٢]، أكثر

(١) On Representatine Government, p. 151.

(٢) لقد تصور «مل» إمكان وجود أغلبية من عمال غير مهرة يقومون بالتشريع لكى يحموا ما يتصورون أنه مصلحتهم الخاصة، ويلحقون ضررًا بمصالح العمال المهرة والطبقات الأخرى قارن كتابه: Repersentative Government, p. 183 (المؤلف).

من أن يخدم مصالح المجتمع كله. وقصارى القول، ما يسميه بنتام «بالمصالح الخبيثة» يمكن أن يؤثر فى الديمقراطية كما يؤثر فى أى مكان آخر.

يصر «مل» على أنه يجب أن تُمثل الأقليات بفاعلية، وذلك ضمانًا ضد هذا الخطر. ولكى يضمن ذلك، فإنه يدافع عن نظام التمثيل النسبى، مشيراً إلى كتاب «توماس هير» «بحث فى اختيار الممثلين» (١٨٥٩)، وإلى كُتيب بروفسور هنرى فوست «إصلاح اللائحة القانونية المبسطة والمفسرة عند مستر هير» (١٨٦٠). بيد أن تدابير دستورية مثل حق التصويت العام، والتمثيل النسبى لا تكفى بدون عملية التربية التى ترسخ احتراماً حقيقيًا للحرية الفردية، ولحقوق كل المواطنين، أيًا كانت جنسيتهم، ودينهم، ومكانتهم فى المجتمع.

وإذا سلمنا بإصرار «مل» على قيمة التطوير الذاتى الفردى والمبادأة، فإنه لن يكون هناك ما يدعو للدهشة أنه يستهجن أى ميل من جانب الدولة لأن تستولى على وظائف المؤسسات الإدارية، وتقوم بتسليمها لزمام دولة بيروقراطية. «إن المرض الذى يصيب الحكومات البيروقراطية، والذى تموت منه باستمرار، هو الروتين.. إن البيروقراطية تميل باستمرار إلى أن تصبح حكم المتحذلقين[1]. إن ميل أعضاء المجتمع الأكثر قدرة إلى الانغماس فى مراتب موظفى الدولة، أمر حتمى، آجلاً أو عاجلاً، للنشاط الذهنى وتقدم الجسم نفسه»[2].

ومع ذلك، لا يعنى هذا أن «مل» يزدرى كل تشريع، وحكم الدولة ماعدا التشريع وحكم الدولة المطلوبين لتدعيم السلام والنظام فى المجتمع. إذ يبدو صحيحاً أن نقول إنه كان مدفوعًا فى اتجاهين. فقد دفعه مبدأ الحرية الفردية، من جهة، لأن يستهجن أى تشريع أو ضبط من الدولة للسلوك يجاوز ما هو مطلوب لمنع الفرد أو ردعه من إلحاق

Idid, p. 179. (١)

Ibid, p. 102. (٢)

الضرر بالآخرين، سواء أكان يمكن أن يُنسب إلى الأفراد أم إلى المجتمع كله. ومن جهة أخرى، قد يُستخدم مبدأ المنفعة، أى مبدأ تحقيق أعظم قدر من السعادة، لتبرير قدر معقول جداً من التشريع وحكم الدولة من أجل تحقيق الصالح العام أو السعادة. بيد أن مبدأ الفردية ذاته يقوم، كما رأينا، على مبدأ المنفعة. ويمكن تفسير فكرة منع الفرد من إلحاق الضرر بالآخرين بطريقة تبرر قدراً كبيراً من «تدخل» الدولة فى سلوك الفرد.

والتربية مسألة لها أهميتها. لقد رأينا أن المجتمع عند «مل» ليس له الحق فى أن يرغم الفرد، ببساطة، على خيره الخاص. بيد أن ذلك لا ينطبق، كما يرى «مل»، إلا على الناضجين لا على الأطفال. لأنه لا يجب حماية الأطفال من تعرضهم للأذى من جانب الآخرين فقط، وإنما يجب حمايتهم من أن يلحقوا الأذى بأنفسهم. ولذلك لم يتردد «مل» فى أن يقول «أليس فى الغالب، من البديهات الواضحة بذاتها أنه من واجب الدولة أن تطلب قدراً معيناً من التربية لكل موجود بشرى ولد على أرضها وأصبح مواطناً فيها؟»[١] إنه لا يفترض أنه يجب إجبار الآباء على إرسال أطفالهم إلى مدارس الدولة. لأن «تعليم الدولة العام هو وسيلة لصب الأفراد فى قالب واحد بحيث يصبح كل فرد شبيهاً بالآخر بصورة دقيقة»[٢]: إنه قد يصبح، بسهولة، محاولة لإحكام «الاستبداد على الأذهان»[٣] غير أن الآباء لا يقدمون، بطريقة ما، التعليم لأطفالهم، لأنهم يفشلون فى واجبهم ويضرون الأفراد، أى الأطفال والمجتمع[٤]. ولذلك تمنعهم الدولة من إيذاء الآخرين بهذه الطريقة. وإذا لم يستطع الآباء، بصورة حقيقية، أن يدفعوا من أجل تعليم أطفالهم، فإنه يجب على الدولة أن تساعدهم.

---

(١) On Litoerty, p. 94.

(٢) Ibid, 95.

(٣) Ibid.

(٤) يصر مل، مثلاً، على أن تعليماً ما أمر ضرورى لممارسة حق التصويت، والديمقراطية (المؤلف).

إن تفسير «مل» لمبدأ منع الفرد من إلحاق الضرر بالآخرين رحب بصورة تدعو للدهشة. ولذلك يرى فى مقاله «عن الحرية» أن القانون يمنع الزواج فى بلد يكون فيه عدد السكان كبيراً، أو يهدد بأن يكون كبيراً، حتى إن الأجور تنخفض نتيجة لوجود عمل وافر، مما يرتب عليه أن الآباء لا يستطيعون أن يعولوا أطفالهم، نقول يمنع القانون الزواج إذا لم يستطع الطرفان أن يبينا أن لديهما وسيلة إعالة أسرة لا تفوق القوة المشروعة للدولة. حقًا، إن منفعة قانون كهذا هى مسألة خلافية. بيد أن القانون لا يشكل مخالفة للحرية. لأن هدفه هو منع الأطراف المعنية من إلحاق الأذى والضرر بالآخرين، أعنى النسل المرتقب. وإذا اعترض أى شخص على القانون، ببساطة، لأنه يخالف حرية الطرفين اللذين يرغبان فى الزواج، فلابد أن يقدم دليلاً على فكرة ليست فى محلها عن الحرية.

لقد شرع «مل»، بالفعل، فى تعديل وجهة نظره التى تذهب إلى أنه لا يجب إجبار أى شخص على أن يفعل أو أن يكف عن الفعل بطريقة معينة، ببساطة، بسبب خيره الخاص. خذ حالة التشريع المقترح لتقليل ساعات العمل. نجد أن «مل» وصل إلى نتيجة تقول إن هذا التشريع مشروع تمامًا، ومرغوب فيه أيضًا، إذا كان من أجل مصلحة العمال الحقيقية. والزعم بأنه يخالف حرية العمال لأن يعملوا لمدة ساعات كثيرة كما يحب هو زعم محال وغير معقول. صحيح بالفعل، وبصورة واضحة، أنه يختار أن يعمل مدة طويلة من الزمن، إذا كان البديل هو أنه يموت جوعًا. غير أنه لا ينجم عن ذلك، على الإطلاق، أنه لا يختار أن يعمل لمدة ساعات قصيرة، شريطة أن القانون هو الذى يجبر، بصورة كلية، على تقليل ساعات العمل. وعند سن هذا القانون، يعمل المشرع من أجل صالح العمال ووفقًا لرغبته الحقيقية.

وإذا سلمنا بإيمان «مل» بقيمة تداعيات إرادية ومبادأة لا تحكمها الدولة، إلى جانب عدم ثقته الراسخة بالبيروقراطية، فإنه قلما يتبنى عن طيب خاطر فكرة ما يُسمى برفاهية الدولة. كما أنه شرع فى الوقت نفسه فى سنواته الأخيرة فى تصور قدر من تنظيم الدولة لتوزيع الثروة الذى كان على استعداد لأن يصفه، على أية حال، بأنه

اجتماعى فى طابعه. وغالباً ما يُتصور تطور تفكيره فى مسألة التشريع الاجتماعى، ليس باستحسان بالضرورة وبالتأكيد، على أنه يشكل هروباً واضحاً من مبادئه الأصلية. لكن على الرغم من أنه من المعقول تماماً أن نرى تحولاً مهماً فى تفكيره من فكرة الحرية الخاصة إلى فكرة مقتضيات الصالح العام، فإنه يبدو لى أنه يمكن، بسهولة، المبالغة فى تهمة عدم الاتساق وتغيير المبدأ. ومع ذلك، لا يعنى «مل» بالحرية مجرد التحرر من التحكم الخارجى. فهو يؤكد على الحرية من حيث إنها حرية تطوير ذات المرء من حيث إنه موجود بشرى بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، أعنى حرية يقتضيها الصالح العام. ولذلك من المعقول أن نستنتج أن من مهمة الدولة، التى تعمل من أجل تحقيق الصالح العام أو السعادة العامة، أن تزيل العقبات التى تقف فى طريق تطوير الذات من جانب الفرد. غير أن إزالة العقبات قد تستلزم إلى حد كبير قدراً معقولاً من التشريع الاجتماعى.

إن ما هو صحيح، بالطبع، هو أن «مل» يبعد كثيراً عن مذهب بنتام. ويمكن أن نرى هذا البعد، أيضاً، فى ميدان الاقتصاد. فعندما أوصى «مل» مثلاً، بقوانين ضد الاتحادات التجارية والمؤسسات التى تكونت لكى ترفع مستويات الأجور، فإن التوصية قد تقوم، أساساً، على إيمانه بأنه يجب إطلاق العنان الحر للمشروعات الخاصة بوجه عام، وللتجارب الاقتصادية الإرادية بوجه خاص. بيد أن وجهة نظره تتضمن أن الجهد البشرى يستطيع، داخل الحدود التى تضعها عوامل أخرى، أن يقوم بشىء ما لرفع الأجور. وبمعنى آخر، ليس هناك قانون حديدى صارم للأجور يجعل كل المحاولات التى تسعى إلى رفعها باطلة.

ولنختم هذا القسم بأن نقول: لقد شدد بنتام بصورة طبيعية على الوحدة الفردية، بما يمكن أن نطلق عليه وجهة نظره الكمية. إذ يجب أن ننظر إلى كل فرد، إن شئنا أن نقول، على أنه واحد ولا ننظر إليه على أنه أكثر من واحد[1]. وقد أدت به هذه الفكرة،

---

(١) أى أنه مهما تكن طبقته فى المجتمع فهو فرد واحد ولا أكثر من فرد واحد، وهذا تطبيق حاسم لمبدأ المساواة. (المراجع)

بصورة طبيعية، إلى معتقدات ديمقراطية. وقد شارك «مل» فى هذه المعتقدات، غير أنه شدد على الكيف، وعلى تطوير الشخصية الفردية، وهى قيمة تأكدت أفضل ما يكون فى مجتمع تأسس تأسساً ديمقراطياً، وهذا التحول فى التشديد، يتضمن تغيراً من مفهوم وحدة البحث عن اللذة وتجنب الألم إلى مفهوم الشخصية التى تبحث عن تطوير منسجم ومتكامل لكل قواها، ربما تكون هى الخاصية الأكثر بروزاً لتطوير «مل» للمذهب النفعى من وجهة نظر فلسفية. إن خاصية تفكير «مل»، من وجهة النظر العملية، أى من وجهة نظر المصلح، التى تلفت نظر الملاحظ باستمرار هى الطريقة التى تتميز بها الحركة المتزايدة نحو التشريع الاجتماعى، ويستحسنها من حيث إنه يشعر بأنه يستطيع أن يوفق بينها وبين إيمانه العميق بقيمة الحرية الفردية. بيد أن وجهتى النظر تسيران جنبًا إلى جنب، كما نلاحظ. لأن استحسان «مل» المقيد للتشريع الاجتماعى يحث عليه، إلى حد كبير، اعتقاده أن هذا التشريع مطلوب لكى يخلق شروط التطوير الذاتى الكامل للفرد، عن طريق إزالة العوائق التى تقف فى طريقه. وبمقدار ما يصور «مل» إزالة الدولة للعوائق أو العقبات التى تقف فى طريق الجميع للتمتع بحياة إنسانية كاملة، فإنه يقترب من وجهة نظر عرضها المثاليون البريطانيون فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. غير أن تبجيل الدولة بما هى كذلك، أعنى نوع التبجيل الذى أظهره هيجل، غاب تماماً من وجهة نظره. لقد ظل، بمعنى حقيقى تماماً، فردياً حتى النهاية. فما يوجد هو الفرد، على الرغم من أن الطابع الفردى والشخصية لا يمكن أن يتطورا تماماً بمعزل عن العلاقات الاجتماعية.

٤- إن موضوعى الحرية المدنية والحكومة مرتبطان بصورة واضحة. لقد ناقش «مل» حرية الإرادة بمعنى سيكولوجى فى كتابه «نسق المنطق»، تحت عنوان عام هو: «منطق العلوم العقلية»، وفى كتابه «دراسة لفلسفة سيروليم هاملتون». لكن لما كان الاهتمام بمشكلة حرية الإرادة يدفع إليه بوجه عام علاقتها بالأخلاق، وبمسائل خاصة بالمسئولية سواء أكانت أخلاقية أم قانونية، فإنه يبدو أنه من المسموح لنا

أن نقتلع المشكلة من الوضع المنطقى العام الذى يناقشها فيه «مل» بالفعل، وننظر إليها هنا.

يفترض «مل» أنه تبعًا لرأى الليبراليين، أى معتنقى مذهب حرية الإرادة «لا تكون إرادتنا، إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة، معلولات لعلل، أو يكون لها، على الأقل، علل، تطيعها بصورة منتظمة وبصورة ضمنية»[١]. ولأنه يعتقد أن كل إرادتنا أو أفعال الإرادة تسبب، كما يسلِّم، ما يسميه بمذهب الضرورة الفلسفية. ويعنى بالعلية «تتابعًا ثابتًا ويقينيًا وغير مشروط»[٢]، أى اطراد النظام أو التتابع الذى يسمح بإمكان التنبؤ. وإنها الفكرة التجريبية عن العلية هذه التى يطبقها على الإرادات والأفعال البشرية.

والعلل التى لها صلة بهذا السياق هى البواعث والسلوك. وهكذا يعنى مذهب الضرورة الفلسفية أنه «إذا سلَّمنا بالبواعث التى تكون ماثلة لذهن فرد ما، وإذا سلمنا، على نحو مماثل، بسلوك الفرد وميله، فإنه يمكن الاستدلال على الطريقة التى يفعل بها بصورة مؤكدة»[٣]. وليس هناك ما يدعو للقول بأن «مل» يشير إلى إمكان التنبؤ من حيث المبدأ. وكلما كانت المعرفة التى تكون لدينا عن سلوك الشخص والبواعث التى تكون ماثلة لذهنه بدرجات مختلفة من القوة، كنا أقل قدرة على أن نتنبأ بأفعاله من الناحية العملية.

ومن الاعتراضات الواضحة على هذه النظرية هى أنها تفترض مقدمًا أن السلوك ثابت منذ البداية أو أنه لا يتكون إلا عن طريق عوامل لا يكون له سيطرة عليها. ومع ذلك، كان «مل» على استعداد تام، بالفعل، لأن يسلِّم بأن « سلوكنا يتشكل

---

(١) Asystem of Logic, 11, p. 421 (10th edition, 1879). All further page-references to

(٢) Logic, 11, p. 423.

(٣) Ibid, 11, p. 422.

بواسطتنا وبالنسبة لنا أيضاً»[1]. ويضيف في الوقت نفسه، ولابد أن يضيف بالفعل أنه إذا كان يتحتم عليه أن يحافظ على الاتساق مع مقدمته عن العلّية، فإن الإرادة التى تشكل سلوكنا تتشكل بالنسبة لنا. فتجربة نتائج مؤلمة للسلوك، مثلاً، التى يمتلكها شخص ما، أو شعور قوى آخر، مثل الإعجاب، الذى يثار فيه، قد تسبب له رغبة فى أن يغير سلوكه.

صحيح أنه عندما نتخلى عن إغراء طائش، مثلاً، فإننا نميل إلى تصور أنفسنا على أننا نستطيع أن نفعل بصورة مختلفة. غير أن ذلك لا يعنى، بالنسبة لمل، أننا نعى بالفعل أو نعى أننا نستطيع أن نفعل بطريقة مختلفة، فكل الأشياء الأخرى متساوية. إننا لا نعى حرية عدم الاكتراث بهذا المعنى. فما نعيه هو أننا نستطيع أن نفعل بصورة مختلفة إذا آثرنا أن نفعل ذلك، أعنى إذا لم تكن الرغبة فى الفعل بالطريقة التى فعلنا بها أو أن الرغبة فى الفعل بطريقة مختلفة تكون أقوى من الرغبة التى أثرت فينا، بالفعل، وأحدثت اختيارنا.

ولذلك، نستطيع أن نقول، إن شئنا، إن «مل» يعتنق نظرية عن حتمية السلوك. لكن على الرغم من أنه يتحدث، كما رأينا، عن مذهب الضرورة الفلسفية، فإنه لم يستسغ استخدام ألفاظٍ مثل: «الضرورة» و«الحتمية». فهو يبرهن بدلاً من ذلك، على أن إمكان التنبؤ بالأفعال البشرية من حيث المبدأ يطابق تماماً كل ما يثبته معتنقو حرية الإرادة بصورة معقولة. إذ لم يجد بعض الميتافيزيقيين المتدينين، مثلاً، صعوبة فى الزعم بأن الله يتنبأ بكل الأفعال البشرية، وأن الإنسان يفعل بحرية. وإذا طابق علم الله السابق الحرية البشرية، سيكون الأمر كذلك بالنسبة لأى علم سابق. وهكذا لا يمنعنا إقرار بإمكان التنبؤ من حيث المبدأ من القول بأن الإنسان يفعل بحرية. إنها، بالأحرى، مسألة تحليل ما نعنيه بالحرية. فإذا أُخذت لتعنى أنه عندما تواجهنى مسارات بديلة

(١) Ibid, 11, p. 426.

للفعل، فإننى أستطيع أن أقوم باختيار يختلف عن الاختيار الذى قمت به بالفعل، حتى على الرغم من افتراض أن كل العوامل، بما فى ذلك السلوك، والرغبات، والبواعث، هى نفسها، فإنه لا يمكن الإقرار بأن الإنسان حر. لأن الحرية لا تطابق بهذا المعنى إمكان التنبؤ من حيث المبدأ: إذ ينتج أن الأفعال البشرية ليست أحداثًا جزافية وبدون سبب. لكن إذا كنا نعنى، ببساطة، بالقول إن الإنسان حر، أنه يستطيع أن يفعل بصورة تختلف عن الطريقة التى يفعل بها إذا كان سلوكه وبواعثه خلاف ما هى عليه، وأن له يدًا فى تشكيل سلوكه، فإنه من المشروع تمامًا، بالتالى، أن نقول إن الإنسان حر بالفعل. إن أولئك الذين يؤكدون الحرية البشرية لا يمكن أن يعنوا سوى ذلك إذا لم يكونوا على استعداد لأن يقولوا إن الأفعال البشرية هى الصدفة، أى هى أحداث لا يمكن تفسيرها.

لقد كان «مل» مقتنعًا، بصورة طبيعية، بأن تحليل الحرية البشرية ليس على طرفى نقيض مع الأخلاق النفعية. لأنه لم ينكر أن السلوك لين، ومرن وأن التربية الأخلاقية ممكنة. إن كل ما ينتج من الفاعلية العلّية للبواعث، بالاشتراك مع السلوك، هو أن التربية الأخلاقية لابد أن توجه إلى تهذيب الرغبات الصحيحة، وصنوف النفور والكراهية، أى إلى تهذيب تلك الرغبات وصنوف النفور والكراهية التى يتطلبها مبدأ المنفعة. «إن موضوع التربية الأخلاقية هو تربية الإرادة: غير أنه لا يمكن تربية الإرادة إلا عن طريق الرغبات وصنوف النفور والكراهية»[1]. وفيما يخص الجزاءات القانونية والعقاب بوجه عام، لا يستلزم القول بأنه يمكن التنبؤ بكل الأفعال البشرية من حيث المبدأ النتيجة التى تذهب إلى أن كل عقاب ظلم. فدعنا نفترض أن العقاب له غايتان «فائدة المجرم نفسه، وحماية الآخرين»[2]. فالعقاب المناسب يمكن أن يخدم فى تقوية عزوف المجرم عن الفعل الخاطئ، ورغبته فى أن يطيع القانون. أما بالنسبة لحماية

(١) An Examination of sir William Hamilton's philosophy, p. 505 (2md. edition, 1865). This work will be referred to in Future page-references as Examination.

(٢) Ibid, p. 511.

الآخرين، فإن العقاب لا يحتاج إلى دفاع سوى الذى يقدمه الحس المشترك، شريطة أن لا تحل معاناة لا داعى لها. وأياً كان الموقف الذى نقبله عن موضوع إرادة حرة، فإنه لا يمكن السماح للقتلة بأن يرتكبوا جرائمهم دون أن ينالوا جزاءهم، مثلما لا يُسمح لكلب ضال بأن يهيم فى الشوارع.

ويستطيع «مل» أن يستدل، بالطبع، بناء على بعض الشواهد التجريبية، أن جميع الأفعال البشرية يمكن التنبؤ بها من حيث المبدأ. فثمة حقيقة لانزاع فيها هى أنه كلما عرفنا شخصًا ما جيداً، شعرنا بثقة أكبر بأنه سوف يتصرف بطريقة ما فى مجموعة معينة من الظروف بدلاً من أن يتصرف بطريقة أخرى. وإذا لم يتصرف كما نتوقع، فإننا قد نستنتج أن سلوكه أقوى مما نظن أو أن هناك نقصًا خفيًا فى سلوكه. وعلى نحو مماثل، إذا وجدنا أن أصدقاءنا مندهشون منا أن مقاومتنا، مثلاً، إغراء ما هو استغلال فرصة لكسب المال عن طريق وسائل مريبة، فإننا قد نعلق تماما بالقول بأنه كان ينبغى عليهم أن يعرفونا أفضل من ذلك. لكن على الرغم من أنه يمكن أن توجد أمثلة كثيرة فى الحديث العادى تتضمن أن معرفة كاملة بسلوك شخص ما تساعد منْ يملك المعرفة على أن يتنبأ بأفعال الإنسان، فإنه يمكن أن توجد أيضًا أمثلة تفترض اعتقاداً عكس ذلك. ومع ذلك، هناك مناسبات نستاء فيها من القول الذى يفترض أن جميع أقوالنا وأفعالنا يمكن التنبؤ بها كما لو كنّا آلات، عاجزة عن أية أصالة. ومع ذلك، يؤكد مل فى النهاية إمكان التنبؤ بكل الأفعال البشرية من حيث المبدأ بوصفه البديل للتسليم بأحداث جزافية لاسبب لها أكثر من أن يكون بوصفه تعميمًا تجريبيًا.

إذا افترضنا أن «مل» محق فى قوله إنه يجب علينا أن نختار بين هذين البديلين، وإذا لم نستعد لوصف الإرادات البشرية والأفعال بأنها صدفة أو أحداث جزافية تحدث دون أن يكون لها سبب، فحينئذ يثار التساؤل عما إذا كان الإقرار بأن كل الإرادات والأفعال البشرية التى يمكن التنبؤ بها من حيث المبدأ يتفق أو لا يتفق مع وصفنا لبعض الأفعال بأنها حرة. إنه بمعنى ما يطابق، بالتأكيد، وصفا لبعض الأفعال بأنها

حرة. لأن بعض أفعالنا تؤدى عن عمد، أى بغرض واع، فى حين أن بعضها ليس كذلك، ومنها الأفعال المنعكسة مثلاً. وإذا أردنا أن نستخدم كلمة «حر» ببساطة، لتصف أفعالاً من النوع الأول، من حيث إنها تتميز عن النوع الثانى، فإن السؤال الذى له صلة بموضوعنا هو إمكان التنبؤ. لأنه حتى إذا كان فى الإمكان التنبؤ من النوعين من حيث المبدأ، فإن الاختلاف بينهما يظل قائماً. وتُستخدم كلمة «حر»، ببساطة، لكى تبين هذا الاختلاف. ومع ذلك، لو أردنا أن نثبت أن القول بأن الفعل الذى يؤدى بحرية يتضمن بالضرورة أن الفاعل يستطيع أن يفعل خلافًا لذلك دون أن يكون نوعًا مختلفًا من الأشخاص، فإننا نعلن بطلان إمكان وجود تنبؤ لا يخطئ عن طريق معرفتنا بسلوك الشخص. وإذا قبلنا صحة زعم «مل» بأنه يجب علينا أن نختار بين تأكيد إمكان التنبؤ من حيث المبدأ، وتأكيد أن الأفعال الحرة هى أحداث جزافية، فإننا نجد أنه من الصعب أن نزعم فى الوقت نفسه أن هناك فاعلاً يكون مسئولاً أخلاقيًا عن أفعاله الحرة.

ومع ذلك، إذا أردنا أن نثبت أن «مل» ليس محقًا فى إجبارنا على أن نختار بين الإقرار بأنه يمكن التنبؤ بكل الأفعال البشرية من حيث المبدأ عن طريق سلوك الفاعل، والإقرار بأن الأفعال الحرة جزافية أو أحداث عرضية، فإنه يجب علينا أن نجد بديلاً مقبولاً. وليس من السهل أن نقوم بذلك. ولا يكفى أن نقول إن الفعل له سبب بالفعل، وإنما سببه هو إرادة الفاعل، ولا نحتاج إلى علة أخرى سوى علة غائية، أعنى أننا نحتاج إلى غرض أو باعث. لأن «مل» سيسأل مباشرة هذا السؤال: ما علّة المشيئة (الإرادة)؟ أو هل هى حدث ليس له سبب؟ وبالنسبة للباعث، ما الذى يسببه سوى باعث آخر أقوى منه، أى باعث مهيمن بالفعل؟ أليس هو سلوك الفاعل، أى الواقعة التى تقول إنه نوع الإنسان من حيث هو كذلك؟

قد يقال إن «مل» نفسه وقع فى صعوبات. فهو يسلِّم، مثلاً، بأن الفرد يمكن أن يلعب دوراً فى تشكيل سلوكه. ومن المهم، بالفعل بالنسبة له أن يسلِّم بذلك، إذا أراد أن يعطى معنى لفكرته عن الحرية المدنية من حيث إنها مطلوبة لتطوير الذات. لكن بناء على مقدمات مل لابد أن يكون لكل جهد يقوم به الإنسان من أجل تطوير الذات سبب.

وعلى المدى البعيد ما الذى يمكن أن يعنيه القول بأن الإنسان يلعب دوراً فعالاً فى تشكيل سلوكه الخاص سوى أن علل سلوكه ليست، ببساطة، خارجية وتربوية، وبيئية فحسب، ولكن داخلية، وفسيولوجية، وسيكولوجية أيضًا؟ بيد أن ذلك قلما يناسب ما يعنيه الإنسان العادى بالزعم بأن الإنسان حر، وأنه ليس، ببساطة، نتاج بيئته، ولكنه يستطيع أن يلعب دوراً فعالاً فى تشكيل سلوكه بحرية. وهكذا إما أن يعتنق «مل» الحتمية ويؤكدها، التى يحاول أن يتجنبها، أو يبيّن أنه يستخدم ألفاظًا مثل : «حر»، و«حرية» بمعنى معين خاص به، وهو ما كان لابد أن يسميه «بنتام» معنى «ميتافيزيقيا».

بيد أن الواقعة التى تقول إنه يمكن إثارة صعوبات حول موقف «مل»، لا يخلص، بالضرورة، أناسًا آخرين من صعوباتهم. وقد يقال بسهولة إننا لا نستطيع أن نتجنب هذه الصعوبات إذا شاركنا فى منظور «مل» التحليلى، الذى يتحدث عن الفاعل، وسلوكه، وبواعثه كما لو كانت كيانات متميزة يؤثر بعضها فى بعض. إنه ينبغى علينا أن نجد بدلاً من ذلك طريقة للحديث، تقوم على تصور الشخص البشرى وفعله، لا يمكن أن نعبر عنها بألفاظ مل. وقد قام «برجسون» بمحاولة لتطوير هذه اللغة، أو على الأقل بيانها. وقد حذا آخرون حذوه. فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن الله بلغة الفيزياء مثلاً. لأن مفهوم الله ليس مفهومًا من مفاهيم الفيزياء. ولا نستطيع أن نتحدث عن الحرية باللغة التى استخدمها «مل». وإذا أردنا أن نفعل ذلك، فإننا سنجد أن الحرية تُترجم إلى شىء آخر.

ليس هدف الملاحظات السابقة هو حل مشكلة الحرية، بل الإشارة، ببساطة، إلى بعض خطوط التفكير التى تنشأ منها مناقشات «مل» لهذا الموضوع. فبالنسبة لموضوع الحرية، هناك قدر كبير يفوق ما يمكن أن يقال بشأن منظور مل وطريقة تفكيره. لكن ليس مناسبًا أن نكرس مساحة كبيرة للموضوع فى كتاب ليس الهدف منه أن يكون بحثًا فى الحرية البشرية، سواء بالمعنى المدنى أم بالمعنى السيكولوجى للفظ.

الفصل الثالث

چون ستيوارت مل: المنطق والمذهب التجريبى

ملاحظات تمهيدية ـ الأسماء والقضايا، الحقيقية واللفظية ـ طبيعة الرياضيات ـ البرهان القياسى ـ الاستقراء ومبدأ اطراد الطبيعة ـ قانون العلّية ـ البحث التجريبى والاستقراء ـ المنهج فى العلوم الأخلاقية ـ المادة من حيث إنها إمكان دائم من إحساسات ـ تحليل الذهن وشبح الأنا وحدية ـ آراء مل فى الدين واللاهوت الطبيعى

١- لقد أُهملت دراسة المنطق نسبيًا فى القرن الثامن عشر. ويعترف «مل» فى مقدمة كتابه «نسق المنطق» بفضل «ريتشارد ويتلى» R. Whateley (١٧٨٧ - ١٨٦٣)، رئيس الأساقفة فى «دبلن»، بوصفه «كاتبًا بذل أكثر مما بذل أى شخص آخر فقد قام بجهد من أجل استعادة هذه الدراسة إلى المكانة التى حظيت بها فى تقدير الطبقة المثقفة فى بلدنا»[1]. لكن لا ينجم عن ذلك، بالطبع، أن «مل» يتفق تمامًا مع فكرة «ويتلى» عن الطبيعة وميدان المنطق. فقد عرّف «ويتلى» المنطق بأنه علم وفن البرهان[2].

---

(١) Logic 1, p. 2 (1, Introduction,).

ظهر كتاب ويتلى «مبادئ المنطق» عام ١٨٢٦ (المؤلف).

(٢) نظر ويتلى إلى وصف المنطق بأنه فن البرهان على أنه غير كاف. فالمنطق هو أيضًا علم البرهان. وبقدر ما يكون هذا الإصلاح والتصحيح هو المهم، فإن مل يتفق مع ويتلى (المؤلف).

بيد أن هذا التعريف، كما يذهب مل، ضيق جداً حتى إنه لا يشمل كل العمليات المنطقية. وما هو أكثر أهمية، أن «ويتلي» نظر إلى الاستنباط القياسي على أنه معيار ونوع كل قياس علمي، ورفض التسليم بأن منطق الاستقراء يمكن أن يقدم صورة تشبه نظرية القياس. إنه لا يعني، كما يوضح، أنه لا يمكن إرساء قواعد لبحث استقرائي. لكن لابد أن تظل هذه القواعد باستمرار في رأيه غامضة نسبياً ولا يمكن أن تُركب في نظرية علمية ملائمة عن منطق استقرائي. وعلى أية حال شرع «مل» في بيان أن العكس هو الصحيح. لقد اهتم ببيان أنه لا يستخف بالقياس. ويعالج القياس الاستدلالي في كتابه «نسق المنطق». غير أنه يشدد على طبيعة المنطق بوصفه «العلم الذي يعالج عمليات الذهن البشري طلباً للحقيقة»[١]. أعني أنه يشدد على وظيفة المنطق في التعميم وتركيب القواعد من أجل تعيين الدليل والتقدم من حقائق معروفة إلى حقائق مجهولة بدلاً من أن يشدد على وظيفته من حيث إنه يقدم قواعد الاتساق الصوري في البرهان. وهكذا فإن ما هو مطلوب، أساساً، لتطوير المنطق هو، بدقة، تحقيق المهمة التي لا يمكن أن تتحقق كما يرى ويتلي، أو على الأقل لا تتحقق بأية درجة من الدقة العلمية، أعني تعميم «طرق البحث عن الصدق وتقويم البينة، اللذين عن طريقهما تجمعت قوانين كثيرة مهمة وغامضة عن الطبيعة، في العلوم المختلفة، إلى حصيلة المعرفة البشرية[٢].

بيد أن «مل» لا يهتم، ببساطة، بتطوير نظرية نسقية عن منطق استقرائي على نحو ما هو مستخدم في العلم الطبيعي. بل إنه يهتم كذلك بتقديم منطق لما يسميه بالعلوم الأخلاقية، التي تضم علم النفس، وعلم الاجتماع. حقاً، لقد نظر بالفعل إلى هذا الموضوع قبل أن يجد نفسه قادراً على أن يكمل تفسيراً مرضياً لمنطق استقرائي كما

---

(١) Logic, 1, p. 4(1, Introduction, 4).

(٢) Ibid, 1, p. vii (in the preface to the first edition).

هو مقدم فى الكتاب الثالث من كتاب «نسق المنطق». غير أن ذلك لم يمنع «مل» من تقديم الكتاب السادس، الذى يعالج منطق العلوم الأخلاقية، من حيث إنه ينطبق عليها منهج العلوم الفيزيائية. وهكذا يتبنى البرنامج الذى صوره ديفيد هيوم، أعنى برنامج استخدام المنهج التجريبى فى تطوير علم الطبيعة البشرية[١].

وإذا تساءلنا هل وجهة نظر مل هى وجهة نظر الفيلسوف التجريبى، فإن الإجابة تعتمد بوضوح، إلى حد كبير، على المعنى الذى يُقدم لهذا اللفظ. وكما يستخدم «مل» المصطلح، فإنه ليس فيلسوفًا تجريبيًا، أو لا يريد، على الأقل، أن يكون كذلك. وهكذا يتحدث فى كتابه «نسق المنطق» عن «تعميم سىء بعدى، أو مذهب تجريبى يُسمى هكذا بصورة ملائمة»[٢]، عندما يتم الاستدلال على العلِّية من اقتران علِّى. كما أن مل يشير إلى الاستقراء عن طريق إحصاء بسيط بوصفه «هذه الطريقة الفظة والبذيئة من التعميم»[٣]، وهو طريقة من التعميم طالب بها فرنسيس بيكون، وخلط قوانين تجريبية بقوانين علِّية. ومثال بسيط تقدمه الطريقة التى يعمم فيها أناس كثيرون من بلدهم الخاص على أناس البلاد الأخرى، «كما لو كانت الموجودات البشرية تشعر، وتحكم، وتفعل فى كل مكان بنفس الطريقة»[٤]. كما أننا نُخبر فى عمل مل عن «كونت» أن «الاستقراء المباشر (ليس) أفضل من المذهب التجريبى باستمرار»[٥]، المذهب التجريبى الذى أُستخدم بوضوح بمعنى استنكارى. وتوجد ملاحظات مماثلة فى مكان آخر.

لكن على الرغم من أن «مل» يرفض بالتأكيد المذهب التجريبى بالمعنى الذى يفهم به اللفظ، أى بمعنى التعميم السيئ والبذئ، أى بمعنى إجراء ليس له إلا علاقة ضئيلة

---

(١) See vol. v. of this History, pp. 260 - 2.

(٢) Logic, 11, p. 368 (11, 5, 5, 5).

(٣) Ibid, 11, p. 363 (11, 5, 5, 4).

(٤) Ibid, 11, p. 308 (11, 5, 5, 4).

(٥) Auguste Comte and positivism, p. 121 (2nd. edition 1866).

بالمنهج العلمى أو المناهج العلمية، فإنه يتفق بالتأكيد مع لوك فى التمسك بأن التجربة تقدم مادة كل معرفتنا. وإذا كان ذلك هو معنى المذهب التجريبى، فإن «مل» فيلسوف تجريبى بدون شك. حقاً، لقد سلَّم بالحدس بوصفه مصدراً للمعرفة. إن «الحقائق التى نعرفها عن طريق الحدس هى، بالفعل، المقدمة الأصلية التى نستدل منها كل الحقائق الأخرى»(١). غير أن «مل» يعنى بالحدس الوعى، أى الوعى المباشر بإحساساتنا ومشاعرنا، وإذا كنا نعنى بالحدس «المعرفة المباشرة التى نفترض أننا نمتلكها عن أشياء خارج أذهاننا(٢)، فإنه ليس على استعداد لأن يسلِّم بأن هناك أى شىء كهذا. حقاً، إن كتاب «نسق المنطق» «يمدنا بما نفتقر إليه كثيراً، إنه نص عن المذهب المعارض - يستمد كل معرفة من التجربة، وكل الصفات الأخلاقية والعقلية من الاتجاه المعطى للتداعيات»(٣).

إن اعتراض «مل» على ما يسميه بوجهة النظر الألمانية أو القبلية عن المعرفة البشرية، الموجودة فى فلسفة «كوليردج» وفى فلسفة «هوول» whewell إلى حد ما، تعقّده واقعة تقول إنه نظر إليها على أن لها نتائج غير مرغوب فيها فى النظرية الأخلاقية والسياسية، أو حتى على أنها تحث على تدعيم اتجاهات ومعتقدات اجتماعية غير مرغوب فيها. «إن الفكرة التى تقول إن الحقائق الموجودة خارج الذهن يمكن معرفتها عن طريق الحدس أو الوعى، أى بصورة مستقلة عن الملاحظة والتجربة، هى، على حد قناعتى، المدعم العقلى العظيم فى هذه الأزمنة لمذاهب زائفة ونظم اجتماعية فاسدة - ليس هناك وسيلة كهذه تُخترع لتكريس كل الأحكام الجزافية الموضوعة بعمق»(٤). ولذلك عندما يحاول كتاب «نسق المنطق» أن يفسر المعرفة الرياضية حصن

---

(١) Logic, 1, p. 5 (1, Introduction, 4).

(٢) Ibid, 1, Footnote (1, Introduction, 4).

(٣) Autobiography, p. 225.

(٤) Ibid, pp. 225 - 6.

الحدسيين، دون لجوء إلى فكرة المعرفة الحدسية أو القبلية، فإنه يقدم خدمة اجتماعية ذات قيمة، كما أنه يحاول أن يحسم مشكلة نظرية بطريقة خالصة.

قد يكون هناك اعتراض على أن هذه الملاحظات غير كافية بالفعل تمامًا لحسم السؤال: هل يوصف «مل» بأنه فيلوسف تجريبى أم لا؟ من الجهة الأولى، إذا كان المذهب التجريبى يعنى تعميمًا سيئًا وغير دقيق، فإنه يكون واضحًا أنه لا «مل» ولا أى مفكر جاد آخر يرغب أن يوصف بأنه فيلسوف تجريبى. لأن اللفظ يصبح سيىء الاستعمال أو على الأقل قليل القيمة. ومن جهة ثانية، ليس الحكم الذى يقول إن مادة معرفتنا تقدمها التجربة ضمانًا يكفى لأن نطلق على فيلسوف ما أنه «تجريبى». وبالتالى، فإن ملاحظة أن «مل» يهاجم المذهب التجريبى بمعنى ما للفظ، بينما يثبت فى الوقت نفسه أن كل معرفتنا تقوم على أساس من التجربة، لا تفعل شيئًا سوى أنها تضّيق السؤال إلى حد معين. إنها لا تجيب عنه. فنحن لا نعرف، مثلاً، إذا كان مل يسلِّم بمبادئ ميتافيزيقية التى، على الرغم من أننا نعرفها من حيث إنها أساس للتجربة، وليست بوصفها مبادئ قبلية، فإنها تجاوز أية تجربة فعلية، بمعنى أنها تنطبق على كل تجربة ممكنة.

وهذا الخط من الاعتراض معقول تمامًا. بيد أنه من الصعب تقديم إجابة بسيطة عن السؤال المثار. فمن جهة يتبنى «مل» بالتأكيد، موقفًا تجريبيًا عندما يؤكد بوضوح أننا لا نستطيع أن نبلغ حقيقة مطلقة، وأنه يمكن مراجعة كل التعميمات من حيث المبدأ. ومن جهة أخرى، عندما يميز بين استقراء علمى ملائم وتعميم غير دقيق، فإنه يميل إلى التحدث بطريقة تتضمن أنه يمكن أن نستمد، حتى الآن، حقائق مجهولة من حقائق معلومة بيقين، وأن الطبيعة تمتلك، بالتالى، بناء ثابتًا، من حيث إنها كذلك، يمكن التعبير عنه بعبارات تصدق على كل التجارب الممكنة. ومن جهة موقف «مل» العام فى تاريخ الفلسفة البريطانية، ومن جهة تأثير تفكيره، من الطبيعى تمامًا أن نؤكد الجانب الأول

من تفكيره ونصفه بأنه فيلسوف تجريبي. غير أنه لابد أن نتذكر أيضًا أنه يقبل، أحيانًا، مواقف تتضمن وجهة نظر مختلفة. وعلى أية حال، لا يمكن أن نفهم المناحي المختلفة في تفكيره إلا عن طريق النظر فيما يقوله في موضوعات معينة.

٢- يرى «مل» أن المنطق يهتم باستدلالات من حقائق معروفة من قبل، ليس، بالتأكيد، بالمعنى الذي يزيد به المنطقي معرفتنا بالعالم عن طريق تكوين استدلالات جوهرية بالفعل، وإنما بمعنى أنه يقدم الاختبارات أو المعايير لتحديد قيمة الاستدلال أو البرهان، وبالتالي قيمة الاعتقاد من حيث إنه يدعي أنه يقوم على البرهان. لكن الاستدلال «عملية تحدث باستمرار عن طريق كلمات، ولا يمكن أن تحدث بطريقة أخرى في حالات مركبة»[١]. ولذلك من المناسب أن نبدأ بدراسة نسقية للمنطق عن طريق نظر في اللغة.

ربما نتوقع أن يتجه «مل» مباشرة إلى القضايا. لأن القضايا هي التي يتكون منها القياس. لكن طالما أنه ينظر إلى القضية على أنها تؤكد أو تنكر، باستمرار، ارتباط محمول بموضوع، أي اسم باسم آخر كما يقول، فإنه يبدأ بالفعل بمناقشة الأسماء وعملية التسمية naming.

لا داعي لأن نذكر هنا كل التمييزات التي يقوم بها «مل» بين أنواع مختلفة من الأسماء. بيد أننا نستطيع أن نلاحظ هذه المسائل التالية. يرى «مل» أننا عندما نعطي اسمًا لموضوعات لها معنى بالمعنى المناسب، فإن معناه يكمن فيما يشير إليه، ولا يكمن فيما «يدل» عليه. وكل الأسماء العامة العينية هي من هذا النوع. فكلمة «إنسان» مثلاً، يمكن أن تدل أو تشير إلى عدد لا محدود من أشياء فردية تكوّن معًا فئة، غير أن معناها ينحصر فيما تشير إليه، أي أن معناها ينحصر في المحمولات التي تُحمل عندما تنطبق كلمة «إنسان» على موجودات معينة. وينجم عن ذلك، بالتالي، أسماء

(١) Logic, 1, p. 17 (1, 1,1).

الأعلام؛ مثل «زيد» الذى يمكن أن ينطبق على أكثر من فرد، لكن ليس له إشارة، أو ليس له معنى إذا أردنا أن نتحدث بصورة دقيقة. ومع ذلك، لا ينجم عن ذلك أن كلمة «الله» ليس لها معنى. لأن هذه الكلمة ليست اسم علم كما يرى «مل». صحيح أن هذه الكلمة لا يمكن أن تنطبق إلا على موجود واحد، كما يستخدمها أنصار مذهب وحدة الوجود. غير أن ذلك يرجع، كما تُستخدم هكذا، إلى أنها تشير إلى وحدة معينة لمحمولات تحد مدى تطبيقها بالفعل. وهكذا، ليس اللفظ «المشير» Connotative اسم علم مثل «زيد» أو «عمرو».

يميز «مل» بالفعل بين كلمات تسمى أشياء أو صفات، وكلمات تدخل فى عملية التسمية. ففى العبارة التى تقول، مثلاً «زوجة سقراطThe Wife of Socrates»، لا تكون كلمة "of" بذاتها اسمًا(١). غير أن مناطقة جاءوا بعد «مل» انتقدوه؛ لأنه أغفل كلمات بنائية مثل: «أو» و«إذا»، لا يمكن وصفها، بالتأكيد، بأنها أجزاء من أسماء.

وإذا رجعنا إلى القضايا، فإننا نجد، كما أشرنا توًا، أن تأكيد «مل» المغالى فيه للأسماء والتسمية، أدى به إلى أن ينظر إلى كل القضايا على أنها تؤكد أو تنكر اسمًا أو آخر. فالكلمات التى تُستخدم بوجه عام، مع إن ذلك ليس ضروريًا، لتدل على محمول موجب أو سالب هى: «يكون» أو «لا يكون»، «يكونون»، أو «لا يكونون». وهكذا يأخذ «مل» صورة القضية التى تتكون من: موضوع، ورابطة، ومحمول على أنها الصورة النموذجية، على الرغم من أنها لا تتغير. ويحذر قُراءه من غموض لفظ «يكون». فإذا فشلنا، مثلاً، فى التمييز بين الاستخدام الوجودى existential للفظ «يكون»، واستخدامه كرابطة، فإننا قد ننقاد إلى ألوان من الخلف واللامعقولية من حيث إنها تفترض إن الحيوانات وحيدة القرن تمتلك صورة ما من الوجود لأننا

---

(١) العبارة تقول «زوجة سقراط» هى اسم بالنسبة مل، وليست اسم علم. لأنها اسم «مشير»، فى حين أن أسماء الأعلام، مثل «زيد» ليست أسماء «مشيرة»، بل هى أسماء «دالة» (المؤلف).

نستطيع أن نقول إن وحيد القرن حيوان ذو قرن واحد، أو حتى لأننا نستطيع أن نقول إنه حيوان خيالى.

وعندما يناقش «مل» أهمية القضية أو معناها، فإنه يميز بين القضايا الواقعية، والقضايا اللفظية. فى القضية الواقعية نؤكد أو ننكر موضوعًا لمحمول لا يشير إليه اسمه، أو واقعة Fact ليست متضمنة فى دلالة اسم الموضوع. وبمعنى آخر، تنقل القضية الواقعية خبرًا واقعيًا، قد يكون صادقًا أو كاذبًا، أى أنها تنقل خبرًا جديدًا بمعنى أننا لا نحصل عليه، ببساطة، عن طريق تحليل معنى الموضوع. وطالما أن أسماء الأعلام ليست ألفاظًا مشيرة، وليس لها معنى، إن شئنا أن نتحدث بدقة، فإن كل قضية مثل: «زيد متزوج» التى يكون موضوعها اسم علم، لابد أن تنتمى بالضرورة إلى هذه الفئة. ومع ذلك تهتم القضايا اللفظية، ببساطة، بمعانى الأسماء: أى أننا نستطيع أن نحصل على المحمول عن طريق تحليل إشارة أو معنى الموضوع. فالمحمول فى القضية التى تقول، مثلاً، «الإنسان موجود جسمى» هو جزء من إشارة أو معنى لفظ «إنسان». لأننا لا نسمى أى شيء إنسانًا إذا لم يكن موجودًا جسميًا. وهكذا تقول القضية شيئًا عن معنى اسم، أى عن استخدامه: أى أنها لا تنقل خبرًا واقعيًا بالمعنى الذى تنقل به القضية «زيد متزوج»، أو «متوسط بُعد القمر عن الأرض هو ٨٦٠ و٢٣٨ ميلاً» خبرًا واقعيًا.

والتعريفات هى الفئة الأكثر أهمية من القضايا اللفظية؛ والتعريف هو «قضية إنشائية عن معنى كلمة ما: أى إما أن يكون المعنى الذى يحمله قبولاً مشتركًا، أو يقصد المتحدث أو الكاتب أن يلحقه به، من أجل الأغراض الخاصة لخطابه»(١). وهكذا لا يستبعد «مل» استخدام الكلمات بطرق جديدة من أجل أغراض محددة. بيد أنه يصر على أننا نحتاج إلى تفسير الاستخدام العادى بدقة قبل أن نقوم بإصلاح

---

(١) Logic, 1, p. 151 (1,1,8,1).

طالما أن أسماء العلم ليس لها معنى، فإننا لا نستطيع أن ننكرها (المؤلف).

اللغة. لأن تفسير الظلال المختلفة للمعنى الذى يكون لكلمة ما فى الاستخدام العام، أو تغيرات فى استخدامها، قد يظهر تمييزات، وعوامل أخرى، لابد أن يضعها فى اعتباره من يطمح إلى أن يكون مصلحاً للغة .

من الواضح، أن «مل» عندما يقول إن التعريفات قضايا لفظية، فإنه لا يقصد أن يقول إنها بطبيعتها جزافية بصورة خالصة، أو أن صنوف الأبحاث فى موضوعات الواقع لا تتصل بصياغة التعريفات. فمن الخلف، مثلاً، أن نعرِّف الإنسان بإغفال تام للصفات التى تمتلكها تلك الموجودات التى نسميها بالناس بوجه عام. إن وجهة نظر «مل» هى أنه على الرغم من أن إشارة لفظ «إنسان» توجد فى تجربة الناس، وعلى الرغم من أن صنوف البحث فى موضوعات الواقع يمكن أن تجعل هذه الإشارة أقل غموضًا وأكثر تميزًا، فإن ما يقوم به التعريف من حيث إنه كذلك هو أن يجعل، ببساطة، هذه الإشارة أو المعنى واضحًا، إما من جميع الوجوه أو من وجه واحد؛ أى عن طريق صفات منتقاة مختلفة. حقًا، إننا قد نميل إلى افتراض أن التعريف ليس لفظيًا خالصاً. غير أنه يمكن تفسير هذا الميل بسهولة، إذا وضعنا فى اعتبارنا غموض الرابطة. إن لفظًا مشيراً عاماً مثل «إنسان» يدل على عدد غير محدد من أشياء، ويشير إلى صفات تمتلكها بوجه عام. ولذلك، عندما يقال إن «الإنسان كذا..» فإننا قد نميل إلى افتراض أن التعريف يؤكد أن هناك أناساً. ومع ذلك، نفترض، ضمنيًا، فى هذه الحالة وجود قضيتين تناظران الاستخدامين الممكنين لفعل «يكون» هما: التعريف، من جهة، الذى يوضح، ببساطة، معنى لفظ «إنسان»، وقضية وجودية، من جهة أخرى، تؤكد أن هناك موجودات تمتلك الصفات التى تُذكر فى التعريف. وإذا استبعدنا القضية الوجودية التى أدخلناها بصورة خفية، فإننا نستطيع أن نرى أن التعريف لفظى خالص، أى أنه يهتم، ببساطة، بمعنى الاسم.

دعنا نعود لحظة إلى القضايا الواقعية وننظر إلى قضية عامة مثل «كل الناس فانون»[1]. إذا نظرنا إليها من وجهة نظر واحدة، من حيث إنها جزء من حقيقة نظرية،

(١) هذه قضية واقعية عند «مل»، وليست قضية «جوهرية» أو لفظية خالصة (المؤلف).

كما ينظر إليها مل، فإن ذلك يعني أن صفات الإنسان يلازمها باستمرار صفة الموجود الفاني. ويعني ذلك بمقتضى التحليل أن ظواهر معينة ترتبط بانتظام مع ظواهر أخرى. غير أننا نستطيع أن ننظر إلى القضية أيضًا على أنها مشروع لاستخدام عملي. وتعني، بالتالي، أن «صفات الإنسان هي بينة، أو علامة، الأخلاق»[١]. وبمعنى آخر، إنها تخبرنا بما نتوقعه. وهذه المعاني المختلفة، عند مل، متكافئة تمامًا. أما في الاستدلال العلمي فإن الجانب العملي للمعنى، أي جانبه التنبؤي، هو الذي يكون له قيمة خاصة.

إن لدينا، بالتالي، تمييزًا بين قضايا لفظية، يكون فيها المحمول إما متطابقًا مع معنى الموضوع أو يكون جزءًا منه، وقضايا واقعية، لا يكون فيها المحمول متضمنًا في إشارة الموضوع. ويرى «مل» أن «هذا التمييز يناظر ذلك التمييز الذي قام به كانط وميتافيزيقيون آخرون بين ما يسمونه بالأحكام التحليلية والأحكام التركيبية؛ الأولى هي الأحكام التي يمكن أن تنشأ من معنى الألفاظ المستخدمة»[٢]. وقد نضيف أن تمييز «مل» يناظر أيضًا، بصورة أكبر أو أقل، تمييز هيوم بين قضايا تقرر علاقات بين الأفكار، وقضايا تقرر موضوعات الواقع.

إذا قصدنا بالصدق التناظر بين قضية والواقعة اللغوية الإضافية التي تشير إليها[٣]، فإنه يترتب على ذلك، بوضوح، أنه لا يمكن وصف قضية لفظية خالصة، بصورة ملائمة، بأنها صادقة. إن تعريفًا يمكن أن يكون كافيًا أو غير كاف؛ أي أنه يمكن أن يناظر أو لا يناظر استخدامًا لغويًا. غير أنه لا يكون بذاته جملاً عن موضوعات واقعة لغوية إضافية. ومع ذلك، ينشأ السؤال عما إذا كانت هناك قضايا

---

(١) Logic, 1, p. 13 (1,1,6,5).

(٢) Ibid, 1, p. (29, Foot note (1,1,6,4, Foot note).

يميل «مل» إلى استخدام كلمة «ميتافيزيقا» بمعنى نظرية المعرفة (المؤلف).

(٣) لا ننكر، بالطبع، أنه يمكن أن تكون هناك قضايا صادقة تقرر موضوعات عن واقعة لغوية، أي قضايا عن اللغة الإنجليزية، مثلاً (المؤلف).

واقعية عند «مل» تكون صادقة بصورة ضرورية. هل يتفق مع هيوم فى أنه لا يمكن أن تكون قضية واقعية صادقة بصورة ضرورية؟ أو هل يعرف وجود قضايا قبلية تركيبية، إذا استخدمنا مصطلحات كانطية؟

إنها لواقعة شهيرة أن يميل «مل» إلى الحديث بطرق مختلفة، فطريقة حديثه متأثرة برد فعله على نوع النظرية التى يشرع فى مناقشتها. ولذلك، يصعب أن نقول ما هى وجهة نظر «مل». ومع ذلك، فإنه يعارض، بلاشك، وجهة النظر التى تذهب إلى وجود أية نظرية قبلية عن الواقع. وقد دفعته هذه المعارضة، بصورة طبيعية، إلى أن يرفض القضايا القبلية. لم يكن «مل» مستعداً، بالفعل، لأن يقول إنه عندما يبدو لنا سلب قضية معينة أمراً لا يُصدق، فلابد أن تكون القضية لفظية فقط. لأن هناك، بدون شك، بعض القضايا الواقعية التى تعكس اطراد التجربة أو انتظامها حتى إن سوالب هذه القضايا يبدو أمراً لا يُصدق. ومن أجل كل الأغراض العملية، يكون لدينا المبرر فى معالجتها كما لو كانت صادقة بصورة ضرورية. وقلما نستطيع، بالفعل، أن نفعل خلاف ذلك؛ لأنه لا يكون لدينا من الفروض تجربة تؤدى بنا إلى أن نشك فى إمكان تطبيقها الكلى. غير أن قضية واقعية يمكن أن تكون صادقة بصورة ضرورية بالمعنى السيكولوجى الذى نجد عكسه أمراً لا يمكن أن يصدق، دون أن يكون صادقًا بالضرورة بالمعنى الذى يجب أن يصدق به على كل تجربة ممكنة، أى على كل الظواهر التى لا تُلاحظ أولا تُخبر.

ويبدو أن ذلك هو موقف «مل» المميز بصورة كبيرة أو قليلة. لكن من المناسب أن نتأمل مليًا فيما يقوله عن القضايا الرياضية؛ المعقل العظيم للحدسيين، والذين يتمسكون بمعرفة قَبْلِية، حتى نقدر تعقد الموقف.

٣- ليس هناك ما يدعو إلى القول بأن «مل» يعرف أن الرياضيات لها خصائص معينة. فهو يرى، مثلاً، أن «قضايا الهندسة مستقلة عن تتابع الأحداث»[١].

---

(١) Logic, 1, p. 373 (1,3,5,1).

كما أن حقائق الرياضيات «لا ترتبط بقوانين العلّية... فالقول بأنه عندما يقطع خطان مستقيمان كل منهما الآخر، فإن الزاويتين المتقابلتين متساويتان، يصدق على كل الخطوط المتساوية والزوايا المتساوية، أيًا كان السبب الذى تنتج بواسطته»[١].
كما أن البرهان الرياضي «لا يسمح لنا بأن ندخل، فى أى من أجزاء البرهان، افتراضًا لا نقابله فى شكل بديهية، مسلمة أو تعريف. وتلك ميزة يشترك فيها مع المنطق الصورى[٢].

ومع ذلك، عندما نشرع فى البحث فى نظرية «مل» العامة عن الرياضيات، فإن ثمة تعقيدات وصعوبات تنشأ. فلقد رأى «دوجالد ستيوارت» أن القضايا الرياضية لا تعبر عن موضوعات الواقع بل هى روابط بين فروض أو افتراضات ونتائج يقينية. كما أنه أثبت أيضًا أن المبادئ الأولى للهندسة هى تعريفات أقليدس، وليست المسلمات والبديهيات. ولأنه ينظر إلى التعريفات على أنها جزافية، فإنه وجد أنه من الصعب أن نفسر كيف يمكن تطبيق الرياضيات البحتة. إن القول بأن الرياضيات يمكن أن تناسب الواقع، إن جاز التعبير، وتُطبق بنجاح فى الفيزياء يصبح بالنسبة له مسألة اتفاق محض. ومع ذلك، لم يكن «مل» مقتنعًا بهذا الموقف. لقد أراد أن يقول إن القضايا الرياضية صادقة. ولذلك لم يستطع أن يسلّم بأنه يمكن استنباط مبرهنات أقليدس من تعريفات. لأن «مل» أقر، كما رأينا، بأن التعريفات ليست صادقة ولا كاذبة. ولذلك، كان يتحتم عليه أن يثبت أن مبرهنات أقليدس تُستنبط من مسلمات، يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. ويثبت أن أى تعريف أقليدى ليس سوى تعريف فقط. لأنه يتضمن أيضًا مسلّمة. وبمعنى آخر، يمكن تحليل أى تعريف أقليدى إلى قضيتين، تكون إحداهما مسلمة أو فرضًا عن موضوع من موضوعات الواقع، بينما تكون الثانية تعريفًا حقيقيًا. وهكذا يمكن تحليل تعريف دائرة إلى القضيتين التاليتين: «شكل قد يوجد، يمتلك كل

(١) Ibid. 11, p. 147 (11,3,24.3).

(٢) Examination, p. 526.

النقاط الموجودة فى الخط الذى يحده بصورة متساوية بعيداً عن نقطة واحدة داخله» و«أى شكل يمتلك هذه الخاصية يُسمى دائرة»[١]. القضية الأولى مسلمة، وهى مسلمة من حيث هى كذلك، وليست التعريفات البحتة، التى تكوِّن المقدمات لاستنباط مبرهنات أقليدس. وهكذا تُغلق الفجوة التى خلقها ستيوارت بين الرياضيات البحتة والرياضيات التطبيقية. لأن قضايا الهندسة، مثلاً، ليست مستمدة من تعريفات جزافية، بل من مسلمات أو فروض تخص موضوعات الواقع.

ولذلك، نستطيع أن نقول إن «براهيننا فى الهندسة تقوم على موضوعات الواقع المُسلم بها فى تعريفات، ولا تقوم على التعريفات ذاتها»[٢]. ويرى «مل» أن هذه «النتيجة» «يشترك فيها مع دكتور هوول»[٣]، ولكن على الرغم من أن «مل» قد يجد نفسه متفقًا مع «هوول» عندما تكون المسألة هى هجوم على فكرة «ستيوارت» التى تقول إن مبرهنات هندسة أقليدس تُستنبط من تعريفات، فإن الاتفاق يتوقف مباشرة عندما تكون المسألة هى معرفتنا بالمبادئ الأولى للرياضيات. إن هذه المبادئ الأولى كما يرى «هوول» واضحة بذاتها، أى أنها ليست مستمدة من التجربة وتُعرف حدسياً. إنها تؤلف نماذج لمعرفة قبلية. وذلك موقف لم يرد «مل» أن يقبله. فهو يثبت، بدلاً من ذلك، أن «هذه المقدمات الأصلية الموجودة فى الرياضيات، التى تُستنبط منها حقائق العلم الباقية، هى، نتائج الملاحظات والتجارب، تقوم، باختصار، على بينة الحواس»[٤]. إننا لم نعثر قط على حالة تدحض بديهية رياضية؛ وتكفى عملية قوانين التداعى تمامًا لأن تفسر إيماننا بضرورة هذه البديهيات.

يميز «مل» فى الفئة العامة «للمقدمات الأصلية» بين البديهيات والمسلَّمات المتضمنة فى التعريفات. البديهيات صادقة بصورة دقيقة. «فالقول بأن كل الأشياء المساوية لنفس

---

(١) Logic, 1, p. 165 (1,1,8,5).

(٢) Ibid. 1, p. 171 (1,1,8,6).

(٣) Ibid

(٤) Ibid. 11. pp. 148 - 9 (11,3, 24,4).

الأشياء يساوى بعضها بعضًا، يصدق على الخطوط والأشكال فى الطبيعة، كما يصدق على الخطوط والأشكال المتخيلة التى نفترضها فى التعريفات»[١]. لكن المسلّمات أو الفروض المتضمنة فى تعريفات هندسة إقليدس «بعيدة عن أن تكون ضرورية، حتى إنها لا تكون حتى صادقة؛ فهى تبعد عمدًا، إلى حد كبير أو قليل، عن الصدق»[٢]. فليس صحيحًا، مثلاً، أنه يمكن أن يوجد خط من حيث إنه مُعرف عن طريق الهندسة. غير أنه لا يترتب على ذلك أن عالم الهندسة يعاين كيانًا رياضيًا خاصًا. فعندما يعرّف الخط بأن له طولاً وليس له عرض، فإنه يقرر، لأغراضه الخاصة، أن يتجاهل عنصر العرض، أى يطرحه عنه، ولا ينظر إلا إلى الطول. ولذلك تُستمد البديهيات والمسلمات من التجربة.

ويتضح أن «مل» عندما يصف المبادئ الأولى للرياضيات بأنها تعميمات من التجربة، فإنه لا يفترض أن معرفتنا بكل القضايا الرياضية هى، فى الحقيقة، تعميم استقرائى. فما يقوله، فى واقع الأمر، هو أن المقدمات النهائية البعيدة للبرهان الرياضى هى فروض تجريبية. ولذلك يجد نفسه متفقًا مع «دوجالد ستيوارت» ضد هوول، فهو كما سبق أن رأينا لا يوافق على اشتقاق ستيوارت للهندسة الإقليدية من تعريفات خالصة؛ غير أن هذا الاختلاف تقل أهميته عندما تكون المسألة خاصة بملاحظة اتفاقهما الجوهرى حول طبيعة الرياضيات. «إننى أتصور أن رأى دوجالد ستيوارت فيما يخص أسس الهندسة صحيح فى جوهره؛ لأنه يقوم على فروض[٣]. وكل ما يستطيع «هوول» أن يبينه، عندما يحتج على هذا الرأى، هو أن الفروض ليست جزافية. غير أن «أولئك الذين يقولون إن مقدمات الهندسة هى فروض، ليسوا ملزمين بأن يثبتوا أنها فروض ليس لها علاقة أيًا كانت بالواقع»[٤].

---

(١) Ibid, 1. p. 261 (1,2,5,1).

(٢) Ibid. 1.p. 263 (1.2.5.2).

(٣) Ibid, 1. p. 261 (1.2.5.1).

(٤) Ibid. 1.p. 263 (1,2,5.2).

وبعد أن يقول «مل» ذلك، ينتقل، بالتالى، ليضع نفسه فى موقف مستحيل. فهو يرى أن الفرض يؤخذ، عادة، لأن يكون مسلمة أو فرضًا لا نعرف أنه صادق، بل نظن أنه كذلك؛ لأنه لو كان صادقًا، فإنه يفسر وقائع معينة. بيد أن الفروض التى يتحدث عنها ليست من هذا النوع على الإطلاق. لأن المسلمات المتضمنة فى تعريفات هندسة إقليدس ليست معروفة بأنها صادقة بصورة حرفية. وفضلاً عن ذلك، بقدر ما يكون هناك من صدق فى الفروض التى نناقشها «فإنه لا يكون افتراضيًا، ولكنه يقينى»(١). وبالتالى، يبدو أن الفروض تُصنف إلى جزأين: جزء لا يُعرف بأنه صادق بصورة حرفية، وجزأ آخر يقينى. وهكذا يصعب أن نرى ما عساه أن يكون التبرير للتحدث عن «الفروض» على الإطلاق. ولا يتحسن الموقف عندما يقول «مل» إن وصف نتائج الهندسة بأنها حقائق ضرورية هو القول، بالفعل، إنها، تنتج بصورة صحيحة من فروض «ليست صادقة»(٢). فما يقصده، بالطبع، هو أن ضرورة النتائج تكمن فى واقعة مؤداها أنها تنتج بالضرورة من المقدمات. لكن إذا كان يتحتم علينا أن نأخذ الفرض الذى يقول إن حقائق ضرورية تكون ضرورية لأنها تنتج من فروض ليست صادقة، نقول إذا أخذنا هذا الفرض حرفيًا، فإنه يجب علينا أن نقول إن «مل» يتحدث حديثًا فارغًا لا معنى له. ومع ذلك، سيكون من عدم الإنصاف أن نفهمه بهذه الطريقة.

يوضح «مل» فى «سيرة حياته» أن تفسير الرياضيات الذى ينظر إليه على أنه تفسيره الخاص هو تفسير لما يُسمى بالحقائق الضرورية عن طريق «التجربة والتداعى»(٣). ولذلك، فإنه سيكون تجاوزًا للحد إذا افترض المرء أن «مل» قدَّم تفسيرًا جديدًا للرياضيات بعد أن نشر كتابه «نسق المنطق». وربما يكون تجاوزًا للحد أيضًا إذا افترض المرء أن ثمة أفكارًا أخرى قد دارت بخلده، بصورة واعية، عن التفسير،

---

(١) Ibid, 1, p. 261, note (1,2,5,1, note).

(٢) Ibid, 1, p. 262 (1, 2, 5, 1).

(٣) Autobiography, p. 226.

أو التفسيرات، التى قدمها فى كتابه «المنطق». غير أنه لا يمكن إنكار أنه قدم ملاحظات تتضمن تصوراً مختلفاً للرياضيات. ففى كتابه «دراسة لفلسفة سيروليم هاملتون» يخبر قُراءه بأن قوانين العدد هي الأساس الذى تقوم عليه قوانين الامتداد، وأن هذين النوعين من القوانين هما الأساس الذى تقوم عليه قوانين القوة، وأن قوانين القوة «هى أساس القوانين الأخرى للكون المادى»[1]. وعلى نحو مماثل، يرى مل فى الخطاب الذى كتبه عام ١٨٦٦ إلى جامعة «سانت أندرو» أن الرياضيات تقدم لنا المفتاح إلى الطبيعة، عن طريق التعميم الاستقرائى من ملاحظة الظواهر التى هى فى الواقع تبدو خلاف ما هى عليه مثل تلك الظواهر التى تكون على ما هى عليه بسبب قوانين رياضية يقينية. ويتضح أن ذلك لا يؤثر، بالضرورة، على الأطروحة التى تقول إننا نعرف حقائق رياضية على أساس التجربة، ولا نعرفها قبلياً. غير أنه يؤثر بالتأكيد على الأطروحة التى تقول إن ضرورة الرياضيات افتراضية خالصة.

وربما يمكن تلخيص الموقف على هذا النحو. يرى «مل» أننا لا نحتاج من أجل تطوير علم العدد أو الحساب إلا إلى بديهتين أساسيتين هما: «الأشياء التى تساوى نفس الشىء يساوى بعضها بعضاً»، و«المتساويات التى تضاف إلى متساويات تكوِّن مجاميع متساوية»، مع تعريفات الأعداد المتنوعة[2]. وقلما يمكن وصف هاتين البديهتين بأنهما فرضان تجريبيان، إذا لم يخلط المرء بعزيمة المسألة السيكولوجية الخاصة بالطريقة التى عرفنا بها هاتين البديهتين بمسألة حالتهما المنطقية. ومع إن «مل» يتحدث عنهما بوصفهما حقيقتين استقرائيتين، فإنه يتحدث أيضاً عن «صدقهما المعصوم من الخطأ»[3] بأنه يُعرف «من مطلع التأمل»[4]. وهكذا يكون من الممكن تماماً أن ننظر إلى

---

(١) Examination, p. 533.

(٢) Logic, 11, p. 150 (11, 3. 24, 5).

(٣) Ibid, 11. p. 149 (11, 3, 24. 4).

(٤) Ibid.

هاتين البديهتين على أنهما صادقتان بالضرورة عن طريق معانى الرموز اللفظية المستخدمة، وأن نطور تفسيراً صورياً للرياضيات. بيد أن «مل» لم يكن على استعداد لأن يسلّم بأن بديهيات الرياضيات الأساسية هى قضايا لفظية. ولذلك، لو كان مصمماً على تقويض معقل الحدسيين، كما كان مصمماً، فإنه يتحتم عليه أن يفسرها بوصفها تعميمات استقرائية؛ أى بوصفها فروضاً تجريبية. ولابد من تفسير ضرورة القضايا الرياضية، ببساطة، بأنها ضرورة ارتباط منطقى بين المقدمات والنتائج المستمدة منها. كما أن «مل» كان يعى بدقة نجاح الرياضيات التطبيقية فى زيادة معرفتنا بالعالم؛ وشرع فى تقديم ملاحظات تذكرنا بجاليليو، وأفلاطون أيضاً. لقد اعتقد، بدون شك، أن الحديث عن قوانين العدد التى تقوم أساساً لعالم الظواهر يتسق تماماً مع تفسيره لمبادئ الرياضيات الأساسية. لكن على الرغم من أنه يتسق مع التقرير السيكولوجى أن معرفتنا بحقائق الرياضيات تفترض بالفعل تجربة الأشياء، فإنه قلما يتسق مع التقرير المنطقى أن بديهيات الرياضيات هى فروض تجريبية. وقد رأينا كيف أن «مل» أقحم نفسه فى موقف صعب عندما حاول أن يفسر بأى معنى تكون فروضاً.

قصارى القول، يمكننا أن نقول واحداً من شيئين. إما أننا نستطيع أن نقول إن «مل» يتمسك بوجهة نظر تجريبية عن الرياضيات، غير أنه يقدّم تأكيدات لا تتسق مع وجهة النظر هذه. وتلك هى الطريقة التقليدية لتصوير الموقف. أو نستطيع أن نقول مع كُتاب معينين[1] إنه على الرغم من أنه يبدو أن «مل» اعتقد أنه قدّم تفسيراً موحداً للرياضيات، فإننا نستطيع فى واقع الأمر أن نميز تفسيرات عديدة بديلة فى كتاباته، تفسيرات استمر متردداً بينها، من الناحية العملية إن لم يكن من الناحية النظرية.

٤- يرى «مل» أن معظم القضايا التى نعتقد فيها، لا نعتقد فيها بسبب أى دليل مباشر على صدقها، بل لأنها مستمدة من قضايا أخرى، افترضنا صدقها من قبل، سواء بصورة مبررة أو غير مبررة. وباختصار، نستدل على معظم القضايا التى

---

(١) بصفة خاصة ر.ب أنشوتز R. P. Anschutz فى كتابه «فلسفة جون ستيوارت مل» الفصل التاسع (المؤلف).

نعتقد فيها من قضايا أخرى. غير أن الاستدلال يمكن أن يكون من نوعين أساسيين. فنحن نستطيع، من جهة، أن نستدل على قضايا من قضايا أخرى أكثر عمومية. ونستطيع، من جهة أخرى، أن نستدل على قضايا من قضايا أخرى أقل عمومية من القضايا التى استدللنا منها عليها. فى الحالة الأولى يكون لدينا ما نسميه بوجه عام بالاستدلال الاستنباطى، أو القياسى، بينما يكون لدينا فى الحالة الثانية ما نسميه بالاستدلال الاستقرائى.

وبالتالى لا يكون هناك استدلال «واقعى» عند «مل» إلا عندما نستدل على حقيقة جديدة؛ أعنى حقيقة لا تكون متضمنة من قبل فى المقدمات. ويمكن أن يعد الاستقراء فى هذه الحالة فقط استدلالاً واقعيًا، من حيث إن «النتيجة أو الاستقراء يتضمن أكثر مما كان متضمنًا فى المقدمات»[1]. وعندما تكون النتيجة متضمنة من قبل فى المقدمات لا يؤدى القياس إلى تقدم حقيقى فى المعرفة. ويصدق ذلك على الاستدلال القياسى. لأنه «تم الإقرار بصورة كلية بأن القياس فارغ إذا لم يكن هناك أى شىء فى النتيجة أكثر مما كان مفترضًا فى المقدمات. غير أن ذلك هو القول بأننا لا نبرهن، أو لا نستطيع أن نبرهن، على شىء عن طريق القياس. لم يكن معروفًا، أو مفترضًا أنه معروف، من قبل[2].

وإذا كان ذلك هو كل ما كان يجب أن يقوله «مل» فى الموضوع، فمن الطبيعى أن نستنتج أن ثمة نوعين متميزين من المنطق عنده. فهناك، من جهة، استدلال استقرائى، نستدل فيه على قضايا أقل عمومية من قضايا أكثر عمومية. ولأن الاستدلال لا يكون صحيحًا إذا لم تكن النتيجة متضمنة من قبل فى المقدمات، فإننا لا نستطيع أن نكتشف حقيقة جديدة بهذه الطريقة، ويستطيع البرهان القياسى أن يضمن الاتساق

---

(١) Logic, 1, p. 187 (1, 2,, 1, 3).

(٢) Ibid, 1, p. 209 (1, 2, 3, 1).

المنطقى فى التفكير. فإذا تحدث شخص ما، مثلاً، بطريقة يظهر فيها أنه يؤكد بالفعل أن كل حالات «س» هى «ص»، وأن «س» الخاصة ليست هى «ص»، فإننا نستطيع أن نستخدم صور البرهان القياسى لنوضح له عدم الاتساق المنطقى فى تفكيره. غير أننا لا نكتشف، أو لا نستطيع أن نكتشف، حقيقة جديدة بهذه الطريقة، لأن القول بأن كل حالات «س» هى «ص» يعنى القول بأن كل «س» هى «ص». ولدينا، من جهة ثانية، استدلال استقرائى، أى الاستدلال الذى يُستخدم فى العلم الفيزيائى، والذى عن طريقه ينتقل الذهن مما هو معلوم إلى حقيقة مجهولة قبل أن تبرهن عليها عملية الاستدلال. وباختصار، يكون لدينا، منطق الاتساق، من جهة، ويكون لدينا، منطق الكشف، من جهة أخرى.

ومع ذلك، فإن الموقف أكثر تعقيداً، بالفعل، مما يفترضه هذا التفسير الأولى. انظر إلى حجة من الحجج التى يذكرها «مل» وهى: «كل الناس فانون»، «دوق ولنجتون إنسان»، إذن «دوق ولنجتون فان»[١]. واضح بالفعل أن التسليم بالمقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى، وإنكار النتيجة سيوقع المرء فى عدم اتساق منطقى. بيد أن «مل» يتحدث، أحياناً، كما لو كان افتراض صدق المقدمة الكبرى هو افتراض صدق النتيجة بطريقة تؤدى إلى أن معرفة صدق المقدمة الكبرى هى معرفة صدق النتيجة من قبل. ويبدو أن ذلك مشكوك فيه من ناحية تفسيرات المقدمة الكبرى التى يقدمها.

لقد رأينا أن القضية التى تقول «كل الناس فانون»، عندما يُنظر إليها على أنها ما يسميه «مل» جزءاً من الصدق النظرى تعنى عنده أن «صفات الإنسان يلازمها باستمرار صفة الفناء». ويركز مل انتباهه هنا على إشارة كلمة «إنسان». وإذا فسرنا القضية التى تقول «كل الناس فانون» عن طريق إشارة كلمة «إنسان»، فمن الطبيعى أن نقول إن القضية تخص كليات، ولا تخص جزئيات. وعلاوة على ذلك، إذا كان يجب

(١) Logic, 1, p. 225 (1,2,3,5).

علينا أن نفسر كلمة «دائمًا» على أنها تعنى «بالضرورة»، فإنه لن يكون هناك سبب مقنع للقول بأن الإنسان الذى يؤكد أن الصفات التى تكوّن إشارة كلمة «إنسان» يلازمها باستمرار صفة الفناء، لابد أن يعرف أن دوق ولنجتون فان. حقًا، إنه يمكن القول بأن التقرير الذى نتحدث عنه يتضمن أنه إذا كان هناك موجود يمكن أن يوصف بصورة ملائمة بأنه دوق ولنجتون، وله الصفات التى تكوّن إشارة كلمة «إنسان»، فإن هذا الموجود يمتلك أيضًا صفة الفناء. بيد أن الحقيقة تظل أن التأكيد لا يفترض بالضرورة أى معرفة بكل شىء عن دوق ولنجتون.

وقد يكون هناك اعتراض مؤداه أن «مل» لم يفسر كلمة «دائمًا» بأنها تعنى «بالضرورة». فإذا فعل ذلك، فإن ذلك يجعل «كل الناس فانون» قضية جوهرية أو لفظية. لأن الفناء سيكون، بالتالى، صفة من الصفات التى تكوّن دلالة كلمة «إنسان». إن «مل» ينظر، بالفعل، إلى قضية «كل الناس فانون» على أنها قضية واقعية. ولذلك، فإن كلمة «أيضًا» لا تعنى كلمة «بالضرورة»، ولكن «بقدر ما تذهب إليه كل تجربة» وفضلاً عن ذلك،على الرغم من أن «مل» يتحدث أحيانًا بطريقة تتضمن أو تفترض نظرية واقعية عن الكليات، فإنها حقيقة رديئة السمعة أنه يدعم نظرية اسمية عندما يناقش القياس. وبمعنى آخر، لابد أن تُفهم عبارة «كل الناس» عن طريق الإشارة. فهى تعنى «كل الناس الجزئيين». وإذا عرفنا أن كل الناس الجزئيين فانون، فإننا نعرف أن أى إنسان جزئى يكون فانيًا.

إن مقدمات هذه الحجة صحيحة. أعنى أن «مل» لا ينظر إلى القضية التى تقول: «كل الناس فانون» على أنها واقعية، وليست لفظية، ولا يتبنى موقفًا اسميًا فى مناقشته للقياس. غير أن نتيجة الحجةلا تنتج من المقدمات. لأنه وفقًا للنظرية الاسمية عند «مل» تكون القضية «كل الناس فانون» تسجيلاً لتجربة عن وقائع جزئية؛ أعنى تجربة عن وقائع مثل القول بأن كلا من سقراط، ويوليوس قيصر مات. ولو كان دوق ولنجتون شخصًا حيًا، فإن وفاته لا تكون متضمنة بوضوح بين هذه الوقائع الجزئية. ولذلك، لا يمكن الزعم، بصورة معقولة، أن معرفة أن كل الناس فانون تفترض أو تتضمن

معرفة فناء دوق ولنجتون. فالنتيجة التى تقول إن دوق ولنجتون فان ليست متضمنة مسبقًا فى القضية التى تقول إن «كل الناس فانون». ويبدو أنه ينتج أن الاستدلال على أن «دوق ولنجتون فان» من «كل الناس فانون» ليس صحيحاً.

ولكى نجعل الاستدلال صحيحًا لابد أن نقول إن «كل الناس فانون»، ليست، ببساطة، تسجيلاً لتجربة ماضية عن أناس ماتوا، ولكنها، أيضًا، استدلال استقرائى يجاوز الدليل التجريبى، ويخدم من حيث إنه تنبؤ؛ أى أنه يخبرنا بما نتوقع. فبعد أن نلاحظ فى الماضى أن كل الصفات التى تكوّن إشارة لفظ «إنسان» يلازمها، بالفعل، الفناء، فإننا نستدل على أننا نتوقع نفس الشيء فى المستقبل. وبمعنى آخر، لا تصبح قضية «كل الناس فانون» مقدمة نستنبط منها فناء الأناس الأحياء وأناس المستقبل بوصفها صيغة لتكوين استدلالات مستقبلية، أعنى الاستدلال على صفة الفناء من امتلاك صفات أخرى معينة. وهذا هو بالضبط ما يقوله «مل». «إن القضايا العامة ليست إلا تسجيلات للاستدلال الذى كوناه من قبل، وهى صياغة مختصرة لتكوين صيغة أزيد منها. وبالتالى، فإن المقدمة الكبرى للقياس هى صياغة لهذا الوصف: وليست النتيجة استدلالاً مستمداً من الصياغة، بل هى استدلال مستمد وفقًا للصياغة[١]. وقواعد الاستدلالات القياسية هى قواعد للتفسير الصحيح للصياغة. وهى مفيدة من حيث إنها كذلك. ويستطيع «مل» أن يدخل فى «معارضة» قوية مثل معارضة رئيس الأساقفة «ويتلى»، ضد النظرية التى تقول إن الفن القياسى ليس مفيداً بالنسبة لأغراض البرهان[٢].

لكن إذا لم تكن المقدمة الكبرى قضية نستمد منها النتيجة، بل هى صياغة تُستمد وفقًا لها النتيجة، فإنه ينجم عن ذلك أن الوقائع الجزئية الملاحظة هى التى تكوّن المقدم المنطقى الواقعى. وبمعنى آخر «كل استدلال هو استدلال على جزئيات من جزئيات»[٣].

---

(١). Ibid, 1, p. 221 (1,2,3,4).

(٢). Logic, 1, p. 225 (1,2,3,5).

(٣). Ibid, 1, p. 221 (1,2,3,4).

فلقد لاحظنا في الماضي كثرة من روابط جزئية واقعية بين إنسان وكونه فانيًا. ولأننا لا نستطيع أن نحملها كلها إلي عقولنا، فإننا نسجلها في نبذة مختصرة. غير أن التسجيل ليس، ببساطة، مذكرة تاريخية. لأنه يجاوز الدليل التجريبي الملاحظ في الماضي ويتنبأ بالمستقبل، ويخدم بوصفه مرشداً – أو صياغة – لتكوين استدلالات. وعلى الرغم من أنه يجب علينا أن لا نطرح برهاننا وفقًا للصياغة في الصورة القياسية، فإننا نستطيع أن نفعل ذلك. إن قواعد الاستدلال القياسي هي مجموعة من قواعد أو احتياطات لضمان الصحة والاتساق في تفسيرنا للصياغة؛ وتُقاس الصحة عن طريق هدفنا في تأسيس الصياغة؛ أعني تبسيط تكوين استدلالات مستقبلية وفقًا لاستدلالاتنا الماضية. ويصبح البرهان القياسي، بالتالي، النصف الأخير في العملية الكلية، كما يرى مل، للانتقال من مقدمات إلي نتائج، أي من جزئيات إلي جزئيات. وبمعنى آخر، تلاشت الفجوة بين الاستدلال القياسي والاستدلال الاستقرائي.

لكن هناك الكثير مما يمكن أن يقال. إن «مل» يسلِّم بأن هناك حالات يكوِّن فيها الاستدلال القياسي العملية الكلية للاستدلال على نتائج من مقدمات. وتوجد هذه الحالات، مثلاً، في اللاهوت والقانون، عندما تُستمد المقدمة الكبرى من السلطة الملائمة، وليس عن طريق استدلال استقرائي من حالات جزئية. ولذلك قد يتلقى المحامي مقدمته الكبرى، في صورة قانون عام، من المُشرع، ثم يبرهن بعد ذلك على أنها تنطبق أو لا تنطبق في حالة جزئية أو مجموعة من الظروف. غير أن «مل» يضيف أن عملية الاستدلال الموجودة عند المحاميً ليست، بالتالي عملية استدلال، بل هي عملية تفسير»(١).

ومع ذلك، لقد رأينا تواً، أنه عند تشكيل الاستدلال القياسي النصف الثاني من مسار الاستدلال بأسره من المقدمات إلي النتائج، فإنه يكون، بالفعل، عملية تفسير

(١) Ibid, 1, p. 223 (1,2,3,4).

صياغة؛ أعنى المقدمة الكبرى. وفى هذه الحالة ينهار التمييز الحاد بين نوعى المنطق. إن الاستدلال القياسى هو ببساطة عملية تفسير. إنه لا يعتمد على شىء، إن شئنا أن نقول، كما قد يحدث عندما يأخذ لاهوتى مقدمته الكبرى من سلطة الكتاب المقدس أو الكنيسة. أو يمكن أن يكوِّن شكلاً ما فى مسار الاستدلال بأسره من جزئيات على جزئيات. لكنه لا يكون فى هذه الحالة، مأخوذة فى ذاتها، مثالاً للاستدلال. وقواعد القياس هى قواعد للتفسير الصحيح لقضية عامة، وليست استدلالاً، بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ على الأقل.

٥- وبالنسبة للواقعة التى تقول إن «مل» يعرض الاستدلال القياسى بوصفه عملية لتفسير قضية عامة تكون هى نفسها نتيجة الاستقراء، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة ، فهو يعرِّف الاستدلال الاستقرائى بأنه «عملة اكتشاف قضايا عامة والبرهنة عليها»[١]. وقد يبدو التعريف لأول وهلة، بالفعل، غريبًا إلى حد ما. لأن كل استدلال، كما رأينا، يكون من جزئيات على جزئيات. ومع ذلك «ليست الكليات سوى تجمعات لجزئيات محددة فى النوع، لكنها غير محددة فى العدد»[٢].

وذلك يساوى القول إن البرهنة على قضية عامة هى البرهنة على أن شيئًا ما يصدق على فئة بأسرها من كليات. ولذلك يمكن تعريف الاستقراء بأنه «تلك العملية من عمليات الذهن التى نستدل بواسطتها على أن ما نعرف أنه صادق فى حالة جزئية أو سوف يصدق فى كل الحالات التى تشبه الحالات السابقة فى نواح يمكن تعيينها»[٣].

---

(١) Ibid, 1, p. 328 (1,3, 1,2).

(٢) Ibid,

(٣) Ibid, 1, p. 333 (1, 3, 2, 1).

يجب ألا يؤخذ استخدام كلمة «سوف» على أنها تعنى أن الاستدلال الاستقرائى هو، بصفة خاصة، عملية استدلال للمستقبل من الماضى. إذ أن القضية العامة تشير، بالطبع، أيضًا إلى أعضاء معاصرة غير ملاحظة لفئة ما، وإلى أعضاء ماضية غير ملاحظة (المؤلف).

ويتضح أن «مل» لا يفكر فيما يُسمى بالاستقراء التام، الذى تسجل فيه القضية العامة ما تمت ملاحظته على أنه صادق بالنسبة لكل عدد مفرد من فئة ما. لأن الاستقراء لا يمثل فى هذه الحالة أى تقدم فى المعرفة[١]. ولكنه يفكر فى استدلال يجاوز معطيات التجربة الفعلية ويبرهن، مثلاً، من الحقيقة المعلومة التى تقول إن بعض حالات (س) هى (ص) على النتيجة التى تقول إن أى شىء يمتلك فى أى وقت الصفات التى ننظر عن طريقها إلى أن حالات (س) هى أعداد لفئة ما، يمتلك أيضاً الصفة (ص).

إن الافتراض الأساسى الذى تتضمنه عملية تجاوز المعطيات التجريبية الفعلية إلى المعطيات التجريبية الفعلية إلى إعلان قضايا عامة هو، عند «مل»، مبدأ اطراد الطبيعة، الذى يقول إن كل الظواهر تحدث وفقًا لقوانين عامة. «إن القضية التى تقول إن مجرى الطبيعة مطرد، هو المبدأ الأساسى، أو البديهية العامة، للاستقراء»[٢]. ويمضى قائلاً إنه إذا وضعنا الاستدلال الاستقرائى على جزئيات من جزئيات فى صورة قياسية عن طريق تدعيم مقدمة كبرى، فإن هذا المبدأ نفسه يكوِّن المقدمة الكبرى النهائية.

وبالتالى، إذا وصفنا مبدأ اطراد الطبيعة بأنه مبدأ رئيسى، أو بديهية، أو مسلمة للاستقراء، فإن ذلك قد يميل إلى افتراض أنه يتم تصور المبدأ بوضوح والتسليم به قبل أن يتم أى استدلال علمى خاص. غير أن ذلك ليس هو وجهة نظر «مل» على الإطلاق. فهو يعنى، بالأحرى، أن اطراد الطبيعة هو الشرط الضرورى لصحة الاستدلال العلمى، وأننا نفترضه بصورة ضمنية، عندما نقوم بأى استدلال معين، حتى على الرغم من أننا

---

(١) إذا اكتشفت فى البداية، مثلاً، أن كل حوارى هو يهودى، ثم قلت «كل الحواريين يهود»، فإن هذه القضية العامة لا تمثل أى تقدم حقيقى فى المعرفة (المؤلف). [الحوارى أو «الرسول» Apostle أحد تلامذة السيد المسيح وكانوا جميعاً بالطبع من اليهود فى بداية حياتهم).

(٢) Logic, 1, p. 355 (1, 3, 3, 1).

لا ندرك، بصورة واعية، الواقع. ولذلك عندما يقول إنه إذا وضعنا استدلالاً استقرائيًا في صورة قياسية، فإن مبدأ اطراد الطبيعة يكوِّن المقدمة الكبرى النهائية، فإنه يعنى أن المبدأ هو مقدمة الاستقراء «المطموسة». وبناء على نظريته العامة فى الاستدلال القياسى، فإنه يعنى أن مبدأ اطراد الطبيعة هو صياغة ضمنية أو بديهية نكوِّن وفقًا لها استدلالات، وليس قضية نستنبط منها نتيجة الاستدلال. حقًا، إن ذكر القياس هو أمر غامض. لأن «مل» ينظر إلى الاستدلال القياسى، كما رأينا، على أنه تفسير لصياغة؛ ويفترض ذلك تفسيرًا متعمدًا لصياغة متصورة ومعلنة عن وعى. لكن على الرغم من أنه يجب علينا أن نصرح بمبدأ اطراد الطبيعة بوضوح إذا كان يتحتم علينا، بالفعل، أن نضع استدلالاً فى صورة قياسية عن طريق تدعيم المقدمة الكبرى المطموسة، فإنه لا ينجم عن ذلك مطلقًا أن كل استدلال علمى يتضمن إدراكًا واعيًا للمبدأ أو للبديهية التى يعمل وفقًا لها.

ولذلك، لم يكن لدى «مل» نية لأن يفترض أن مبدأ اطراد الطبيعة حقيقة بذاتها تُعرف بصورة سابقة على اكتشاف صنوف جزئية من الانتظام أو صنوف من الاطراد. فعلى العكس «يقوم هذا التعميم العظيم نفسه على تعميمات سابقة»[١]. ولأنه بعيد جداً عن أن يكون الاستقراء الأول الذى نقوم به، فإنه يكون واحداً من الاستقراء الأخير. وربما يبدو ذلك لأول وهلة أنه لا يتطابق، بالفعل، مع وجهة نظر مل التى تقول إن اطراد الطبيعة هو الفرض الأساسى للاستدلال العلمى. بيد أن موقفه يبدو أكثر أو أقل على النحو التالى. إن الاستدلال العلمى لا يكون صحيحًا إذا لم يكن ثمة اطراد فى الطبيعة. وهكذا عندما نتجه نحو بحث الطبيعة ونشرع فى استدلال علمى، فإننا نفترض بصورة ضمنية أن هناك اطراداً فى الطبيعة، حتى على الرغم من أننا لا نعى الواقع. إن الفكرة الواضحة عن اطراد الطبيعة تنشأ عن طريق اكتشاف صنوف جزئية من الاطراد. وكلما اكتشفنا هذه الصنوف من الاطراد، فإننا نميل إلى البرهنة على صحة الفكرة، وبالتالى على الافتراض الضمنى لكل استدلال.

---

(١) Ibid,

ولذلك، إذا أخذنا مبدأ اطراد الطبيعة على أنه يعنى أن مجرى الطبيعة مطرد باستمرار بمعنى أن المستقبل يعيد الماضي باستمرار أو يشبهه، فإن المبدأ بوصفه قضية كلية، لا يكون صادقا بصورة جلية واضحة. وكما يلاحظ «مل» لا يتبع الطقس مجرى مطرداً بهذا المعنى، ولا يتوقع أى شخص أنه يفعل ذلك. غير أنه ما يُسمى باطراد الطبيعة «هو نفسه حقيقة مركبة، مركبة من كل صنوف الاطراد المنفصلة التى توجد بالنسبة إلي ظواهر مفردة[1]»، وتُسمى هذه الصنوف المنفصلة من الاطراد، بوجه عام، قوانين الطبيعة. ولذلك، ربما يكون القول بأن الاستدلال العلمي يفترض اطراد الطبيعة، هو القول، ببساطة، إن البحث العلمي للطبيعة يفترض ضمنياً أن هناك صنوفاً من الاطراد فى الطبيعة. وبمعنى آخر، إن شرط صحة الاستدلال العلمي هو أنه يجب أن تكون هناك صنوف من الاطراد فى السياق أو المجال الذى يهتم به الاستدلال. ويكوِّن الاكتشاف التدريجي لصنوف من اطراد جزئي صحة الاستدلال العلمي التدريجية.

لقد قيل، فى الغالب، إن «مل» يحاول أن «يبرر الاستدلال العلمي من المجهول على المعلوم. وهذا ما يفعله بمعنى ما. لكن بأى معنى؟ إنه يخبرنا، بالفعل، أن «البرهان الحقيقى على أن ما يصدق على «زيد» و«عمرو»... إلخ، يصدق على كل بنى البشر، لا يمكن أن يكون سوى أن قضية مختلفة لا تتسق مع الاطراد الذى نعرف أنه موجود فى مجرى الطبيعة[2]. غير أننا لا نعرف مقدمًا أن مجرى الطبيعة مطرد. إننا قد نفترضه، وإذا كان الفرض قاعدة، من بعض الوجوه، لتكوين استدلالات، فإن الاتساق يتطلب أننا نتبعه. بيد أن الاتساق وحده لا يمكن أن يكوِّن برهانًا على الفرض. وإذا ركزنا انتباهنا، على أية حال، على الجوانب التجريبية من فكر «مل»؛ أى على إنكار المعرفة القَبْلية، ووجهة نظره التى تقول إن كل استدلال هو من جزئيات على جزئيات،

---

(١) Ibid, 1. p. 364 (1, 3, 4, 1).

(٢) Ibid. 1. p. 357 (1,3,3,1).

والكليات ليست سوى تجمعات من جزئيات، فإنه يبدو أن التبرير الوحيد الممكن لتعميم استقرائى هو تحقق جزئى يقترن بغياب التكذيب. إننا لا نستطيع أن نلاحظ كل الأمثلة الممكنة لقانون، أو اطراد مؤكد. غير أنه إذا تم التحقق من القانون فى تلك الحالات التى نختبره فيها بصورة تجريبية، وإذا لم نعرف حالة يكون كاذبًا فيها، فإن ذلك يبدو أنه النوع الوحيد من تبرير الانتقال الاستقرائى من المعلوم على المجهول، أى من الملاحظ على ما هو غير ملاحظ؛ من «البعض» على «الكل» الذى يمكن أن يزودنا به. وإذا كان اطراد الطبيعة هو، ببساطة، مركبا من صنوف جزئية من الاطراد، فإنه يترتب على ذلك أن اطراد الطبيعة بمعنى عام يميل إلى البرهنة، بالمعنى الوحيد الذى يمكن به البرهنة عليه باستمرار، بحسب وجود تعميمات جزئية استقرائية، عن طريق تحقق جزئى وغياب التكذيب، على أنه تنبؤات ناجحة بالظواهر.

٦- وبلهجة عامة، كما يرى مل، تُسمى الصنوف المتعددة من الاطراد الموجودة فى الطبيعة بقوانين الطبيعة. غير أن قوانين الطبيعة هى، بلغة علمية دقيقة، صنوف من الاطراد فى الطبيعة عندما تُرد إلى تعبيرها الأكثر بساطة. إنها «الفروض القليلة والبسيطة جداً، التى بافتراضها، ينتج كل النظام الموجود فى الطبيعة»[1]، أو هى «القضايا العامة القليلة جداً التى قد يُستدل منها بصورة استنباطية على كل صنوف الاطراد التى توجد فى الكون»[2]. ومهمة الدراسة العلمية للطبيعة أن تتيقن مما عساه أن تكون هذه القوانين، ومن صنوف الاطراد الثانوية التى يمكن الاستدلال عليها منها، فى حين أن مهمة المنطق الاستقرائى أن يتيقن من المبادئ والقواعد التى تحكم الحجج التى تؤسس عن طريقها هذه المعرفة.

نستطيع أن نلاحظ عابرين كيف يغير «مل» موقفه تحت تأثير الطبيعة الفعلية للعلم. فعندما يتحدث بوصفه فيلسوفًا تجريبيًا، يخبرنا أن كل الاستدلال هو

(١) Logic, 1, p. 366 (1, 3, 4, 1).

(٢) Ibid.

من جزئيات إلى جزئيات، وأن القضايا العامة، التى نصل إليها عن طريق تعميم استقرائى، هى صياغات لتكوين استدلالات، ولكنها ليست قضايا نستنبط منها نتائج. ويخبرنا بالتالى أن الدراسة العلمية للطبيعة تتضمن استنباط قوانين أقل عمومية من قوانين أكثر عمومية. وبوضوح، يظل القول بأنه لا يمكن استنباط الجزئيات من حيث هى كذلك من أية قضايا عامة صادقًا وصحيحًا. إذ إن القضية العامة تخبرنا بما نتوقعه، ثم يجب علينا أن نفحص بصورة تجريبية ما إذا كان التنبؤ مؤكدًا أو زائفًا. كما يبدو فى الوقت نفسه أن ثمة تغيراً فى التشديد فعندما يناقش «مل» القياس، فإنه يقدم تفسيرًا اسميًا لعملية الاستدلال. وعندما يتجه إلى الاستقراء يميل إلى قبول موقف أكثر واقعية. فهو يميل إلى افتراض أن للطبيعة بناء ثابتًا يمكن تمثله فى صرح العلم.

إن بعض القوانين أو صنوف الاطراد، مثل قضايا الهندسة، لا ترتبط بالتتابع الزمنى. فى حين أن قوانين أخرى، مثل قضايا الهندسة المعمارية، تنطبق على ظواهر متزامنة ومتواجدة معًا ومتتابعة. كما أن هناك قوانين أخرى لا ترتبط إلا بالتتابع الزمنى. وقانون العلِّية هو أكثر هذه القوانين أهمية. «إن الحقيقة التى تقول إن كل واقعة لها بداية لها علّة، تقترن بالتجربة البشرية»[١]. إن معرفة قانون العلّية هى، بالفعل، «العمود الأساسى للعلم الاستقرائى»[٢]. أعنى، أن العلم الاستقرائى يؤسس قوانين علِّية، ويفترض أن كل حدث يحدث وفقًا لقانون. ولذلك، فمن الضرورى عند تطوير نظرية للاستقراء تعريف فكرة العلِّية بصورة واضحة بقدر المستطاع.

ينكر «مل» أية نية لأن يشغل نفسه بعلل قصوى بالمعنى الميتافيزيقى[٣]. وفضلاً عن ذلك، فلما كان ينوى أن لا يحدد فكرة العلّة إلا من حيث إنه يمكن الحصول عليها

---

(١) Ibid, 1, p. 376 (1,3,5,1).

(٢) Ibid, 1, p. 377 (1, 3, 5, 2).

(٣) لأن «مل» قبل تمييزاً قام به «ريد»، فإنه يقول إنه لا يهتم إلا «بالعلل» الطبيعية، ولا يهتم بالعلل «الفاعلة» (المؤلف).

من التـجـربة فقط، فإنه لا يـقـتـرح إدخـال فكرة أية رابطة ضـرورية غـامـضـة بين العلّة والمعلول. فمثل هذه الفكرة ليست مطلوبة لنظرية عن أى علم استقرائى. ليس هناك دا ع إلى تجاوز «الحقيقة المألوفة التى تقول إننا وجدنا التعاقب عن طريق الملاحظة أنه يمكن بلوغ ثبات التتابع بين كل واقعة فى الطبيعة وواقعة أخرى تسبقها»[١].

كما أنه من المضلل فى الوقت نفسه التأكيد أن «مل» يرد العلاقة العلِّية إلى تتابع ثابت. لأن ذلك قد يؤخذ على أنه يتضمن من وجهة نظره أن علّة ظاهرة معينة يمكن أن تتوحد مع أية ظاهرة أخرى نجد عن طريق التجربة أنها تسبقها باستمرار. إنه، بالأحرى، يوحد علّة ظاهرة معينة بكل السوابق، الإيجابية والسلبية، المطلوبة لحدوث الظاهرة، وتكفى لحدوثها. «ولذلك، لا يرادف التتابع الثابت العلِّية، إذا لم يكن التتابع غير مشروط، إلى جانب كونه ثابتًا»[٢]. وعلّة ظاهرة ما هى، إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة، «السابق، أو حدوث السوابق، التى بسببها تكون ثابتة وغير مشروطة»[٣].

ولذلك، يقول «مل» عن قانون العلِّية إن «كلية هذه الحقيقة تعتمد على إمكان رد العملية الاستقرائية إلى قواعد»[٤]. ويفترض، بالتأكيد، من الناحية العملية أن كل ظاهرة لها علّة بالمعنى الذى شرحناه من قبل. إن كل ظواهر الطبيعة هى ألوان من التتابع «اللامشروط» للوضع السابق للعلل»[٥]. وفى إمكان أى ذهن يعرف كل الموجودات الفاعلة العلِّية فى لحظة معينة، ويعرف أيضًا مواضعها وقوانين عملياتها،

---

(١) Logic, 1, p. 377 (1, 3,5,2).

(٢) Ibid, 1, p. 392 (1, 3, 5, 6).

(٣) Logic, 1, p. 392 (1, 3, 5, 6).

(٤) Ibid, 1, p. 378 (1, 3, 5, 2).

(٥) يرى «مل» أن فى الكون «عللاً دائمة»، أى موجودات فاعلة طبيعية تسبق كل تجربة بشرية، ونجهل مصدرها (المؤلف).

«أن يتنبأ بتاريخ الكون السابق كله، على الأقل إذا لم تتدخل إرادة جديدة لقوة تستطيع أن تنظم الكون»[١].

لكن كيف نعرف أن قانون العلّية حقيقة كلية؟ لم يكن «مل» مستعداً، بالتأكيد، لأن يقول إنه قضية قبلية واضحة بذاتها، وليس مستنبطًا من أية قضية كهذه. ولذلك لابد أن يتمسك بأنه نتاج استدلال استقرائي. لكن ما نوع الاستدلال الاستقرائي؟ إن المنهج الذي يوصي به «مل» في التيقن من قوانين علّية معينة هو منهج الحذف، كما سنرى في القسم القادم. غير أن منهج، أو بالأحرى مناهج، البحث التجريبي عن طريق عملية الحذف يفترض صدق قانون العلّية. ولذلك قلما يمكن إثباته بذاته عن طريق هذه العملية. وهذا يعني أنه يجب علينا أن نلجأ إلى استقراء عن طريق إحصاء بسيط. أعني، أننا نجد في التجربة العادية أن لكل حدث علّة. وعندما نصل إلى دراسة علمية للطبيعة، فإننا نؤمن بإيجاد روابط علّية ونتوقع أن نجدها

يصعب في رأيي إنكار أن «مل» في موقف صعب نسبيًا. فهو يريد، من جهة، أن يقول إن قانون العلّية حقيقة كلية ويقينية تثبت استدلالاً علميًا. ويثبت أن الاستقراء عن طريق إحصاء بسيط يصبح أكثر وأكثر يقينًا كلما اتسع مجال الملاحظة. ولذلك «تتم البرهنة على النوع الأكثر كلية من الحقائق، وقانون العلية مثلاً. ومبادئ العدد ومبادئ الهندسة، باقتناع وكما يجب، عن طريق ذلك المنهج فقط، ولا تقبل أي برهان آخر»[٢]. إن قانون العلّية «يقف على رأس كل صنوف الاطراد الملاحظة، من حيث الكلية، وبالتالي من حيث اليقين (إذا كانت الملاحظات السابقة صحيحة)[٣]. كما أن «قانون العلّة والمعلول يستطيع، لأنه يقيني، أن يفرض يقينه على كل القضايا الاستقرائية

(١) Logic, 1, p. 400 (1,3,5,8).

(٢) Ibid, 11, p. 102 (11, 3, 21, 3).

(٣) Ibid. 11, p. 103 (11, 3, 21, 3).

الأخرى التى يمكن أن تُستبط منه»[١]. ويثبت مل، من جهة أخرى، أن الاستقراء عن طريق إحصاء بسيط غير قابل للخطأ. صحيح، أن يقين قانون العلِّية «كامل بالنسبة لكل الأغراض العملية»[٢]. كما أن الاطراد الموجود فى تتابع الأحداث، فيما عدا ما يُسمى بقانون العلية، يجب، فى الوقت نفسه، ألا يُقبل بوصفه قانونًا للكون، بل بوصفه قانونًا لذلك الجزء منه الذى لا يكون إلا بداخل مجال وسائلنا الخاصة بملاحظة أكيدة، بدرجة معقولة من الامتداد لضبط حالات. «ومدّه أبعد من ذلك يعنى أننا نكوِّن فرضًا بدون دليل، ومن العبث أن نحاول أن ننسب إليه أى دليل، فى غياب أى أساس من أسس التجربة لتقدير درجته من الاحتمال»[٣].

ويبدو أن النتيجة أكثر أو أقل من ذلك. فنحن نجد فى التجربة العادية أن أحداثًا لها علل. وتستطيع التجربة، بالإضافة إلى عمليات قوانين تداعى الأفكار، أن تفسر يقيننا الذى لاشك فيه فى الصحة الكلية لقانون العلِّية. ويستطيع القانون، بالتالى، أن يقوم، من جهة الاستدلال العلمى، بالوظيفة التى ينسبها «مل» إلى المقدمة الكبرى فى قياس. أعنى أنه تسجيل، فى الحال، لتجربة ماضية وتنبؤ بما يجب أن نتوقعه. إنه قاعدة أو صياغة لاستقراء علمى. وعلاوة على ذلك، يؤكد الاستدلال العلِّى باستمرار قانون العلِّية ولا يكذبه على الإطلاق. إننا إذا وصلنا، بالفعل، إلى نتيجة خاطئة وأكدنا أن (أ) علّة (ب) عندما لا تكون علّتها، فإننا نجد فى النهاية أن شيئًا آخر، وليكن (جـ)، يكون علّة (ب)، وأن (ب) لا تكون بدون علّة. ولذلك فإن قانون العلِّية يقينى بالنسبة لكل الأغراض العملية، ويمكننا أن نعتمد عليه بأمان. غير أنه ليس لدينا الحق من وجهة النظر النظرية الخالصة أن نقول إنه يصدق بصورة لا تخطئ فى مناطق الكون التى تقع خارج كل تجربة بشرية.

---

(١) Ibid, 11, p. 104 (11, 3, 21, 3).

(٢) Ibid, 11, p. 106 (11, 3, 21, 4).

(٣) Ibid, 11, p. 108 (11, 3, 21, 4).

وإذا كان هناك اعتراض على أن «مل» يريد بوضوح أن ينسب لقانون العلِّية يقيناً مطلقاً يساعده على أن يكوِّن الأساس الأكيد المطلق لاستدلال علمي، فإنه يمكن التسليم بالاعتراض. «إن القول بأن كل واقعة توجد لها علَّة . قد يؤخذ على أنه يقيني. فكل الوقائع الحالية هي النتاج الذي لا يخطئ لكل الوقائع الماضية، وبصورة أكثر مباشرة لكل الوقائع الموجودة في اللحظة السابقة. وهنا، من ثم، تتابع عظيم، نعرف أنه مطرد. وإذا تكررت الحالة السابقة كلها للكون من جديد، فإن الحالة الراهنة تتبعها مرة ثانية[1]». لكن على الرغم من أن «مل» قد يؤمن بكلية قانون العلِّية وعدم إمكان خطئه، فإن المسألة هي أنه ليس لديه، بناء على مقدماته، تبرير كاف لإيمانه. ويجد نفسه، كما رأينا، مضطراً إلى أن يعرف هذه الحقيقة.

٧- لقد كان «مل» بعيداً للغاية عن الاعتقاد بأن المذهب التجريبي، بمعنى الملاحظة المحض، يستطيع أن يفعل الكثير لكي تتقدم المعرفة العلمية. ولم يعتقد أن المذهب التجريبي المعملي، بمعنى إجراء تجارب منظمة، يكوِّن المنهج العلى بأسره. لقد كان على وعي بأن وظيفة الفروض «هي وظيفة لابد من الاعتماد عليها بصورة لا يمكن الاستغناء عنها على الإطلاق في العلم.. فبدون هذه الفروض لا يستطيع العلم أن يبلغ حالته الراهنة إطلاقاً؛ إنها خطوات ضرورية في التقدم إلى شيء أكثر يقيناً؛ وتقريباً كل شيء هو الآن نظرية، كان من قبل فرضاً[2]. ولم يغفل، بالتأكيد، دور الاستنباط. «إن العقل البشري مدين للمنهج الاستنباطي، الذي يتسم بالتالي بأجزائه الثلاثة التي يتكون منها وهي: الاستقراء، والقياس، والتحقق من الصدق، وذلك لانتصاراته الأكثر ظهوراً في بحث الطبيعة»[3]. وكما أن هناك انتباهاً مركزاً بوجه عام على طرق البحث التجريبي عند «مل»، التي سنقدم لها تفسيراً مختصراً وموجزاً، فكذلك يجب أن ندرك منذ البداية

(١) Logic, 1, p. 437 (1, 3, 7, 1).

(٢) Ibid. 11, pp. 16- 17 (11, 3,14, 5).

(٣) Ibid, 1, p. 538 (1,3,11,3).

أن المذهب التجريبى المعملى الذى يجعله مناقضاً للمذهب التجريبى المحض لا يتضمن إغفالاً كلياً للطبيعة الفعلية للمنهج العلمى.

لقد قام «مل» بالتمييز بين فروض وصفية خالصة وفروض تفسيرية. خذ التقرير المجرد الذى يقول إن مدارات الكواكب قطع بيضاوية، هذا التقرير لا يصف سوى حركات الكواكب دون أن يقدم أى تفسير علّى. وإذا تم التحقق من الفرض، فإن البرهان على صدقه هو المطلوب فقط. «فى جميع هذه الحالات، يكون التحقق برهاناً؛ فإذا طابق الفرض الظواهر، لن تكون هناك حاجة إلى برهان آخر عليه»[(١)]. لكن فى حالة الفروض التفسيرية يكون الموقف مختلفاً. دعنا نفترض أننا استنبطنا من الفرض (س) أنه إذا كان الفرض صادقاً، فإن الظاهرة (ص)، (ع)، (هـ) تحدث فى ظروف معينة يقينية. ودعنا نفترض أنه تم التحقق من التنبؤ، فإن التحقق لا يبرهن على صدق (س)؛ لأن نفس ألوان التتابع قد يمكن استنباطها، أيضاً، من الفرض (أ) و(ب). وبالتالى تواجهنا ثلاث علل ممكنة. ولكى نكتشف العلّة الصادقة، يجب علينا أن نستبعد العلتين الأخريين. وعندما نفعل ذلك، يصبح ما كان فرضاً بصورة أصيلة قانوناً للطبيعة.

إن وجهة نظر العلم الفيزيائى الضمنية هى واقعية، بصورة واضحة. ويتحدث «مل» كما لو كنا نعرف من قبل أن الطبيعة مطردة، بمعنى أن «الوقائع الحالية كلها هى نتاج لا يخطئ لكل الوقائع الماضية»[(٢)]. بيد أننا عندما نتأمل الطبيعة، فإنها لا تُقدم إلينا صنوفاً من الاطراد الجزئى بصورة مباشرة. ولا يساعدنا قدر من الملاحظة المحض على أن نحلل اطراداً عاماً إلى صنوف من الاطراد الجزئى. لأن «نظام الطبيعة، كما يُدرك لأول وهلة، يقدم فى كل لحظة عماء وفوضى يتبعه عماء آخر»[(٣)]. وبمعنى آخر،

---

(١) Ibid, 11, p. 15 (11,3, 14, 4).

(٢) Ibid, 1, p. 437 (1, 3, 7, 1).

(٣) Ibid,

عندما نبحث عن علَّة حدث معين، فإنه تواجهنا كثرة من علل صحيحة فى ظاهر الأمر، أو كثرة من علل ممكنة، ولا تمكننا الملاحظة وحدها من أن نحدد العلة الصحيحة. ولا يمكننا التحليل العقلى الخالص أو البرهان من تحقيق ذلك. إن البرهان لا يمكن الاستغناء عنه بالفعل. لأنه يجب علينا أن نكوِّن فروضًا فى العلم، وأن نستنبط نتائجها. غير أن الفرض لا يمكن أن يتحول إلى قانون للطبيعة إذا لم يتم حذف إمكانات بديلة. ويتطلب ذلك طرق بحث تجريبى. إن كل ذلك يفترض، بوضوح، وجود اطراد موضوعى فى الطبيعة، ووجود قوانين علِّية تنتظر الاكتشاف. وإذا سلَّمنا بالنواحى التجريبية من تفكير «مل»، فإننا لا نستطيع، بالفعل، أن نبرهن على الاطراد العام للطبيعة إلا بصورة بعدية وتدريجية، من حيث إننا نكتشف روابط علِّية فعلية. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن «مل» مقتنع، بوضوح، بوجود هذه الروابط التى يجب اكتشافها. وهذا هو بدون شك السبب فى أنه يميل إلى الحديث، كما رأينا، كما لو كان الاطراد العام للطبيعة يمكن معرفته قبل الاكتشاف العلمى لقوانين علِّية جزئية.

يقدِّم «مل» أربع طرق للبحث التجريبى. الطريقتين الأوليين هما، بالتحديد، الاتفاق والاختلاف. ويقرر المبدأ المنظم لطريقة الاتفاق(*) أنه «إذا اشتركت حالتان أو أكثر من الظاهرة موضع البحث فى ظرف واحد فقط، فإن الظرف الذى تتفق فيه فقط كل الحالات يكون علَّة (أو معلول) الظاهرة المعطاة»[1]. وتقرر قاعدة طريقة الاختلاف(**) أنه إذا نظرنا إلى حالة تحدث فيها الظاهرة موضع البحث، وحالة لا تحدث فيها، ووجدنا أن الحالتين تمتلكان كل الظروف بوجه عام ماعدا ظرفًا واحدًا، لا يكون موجودًا إلا فى الحالة الثانية، فإن هذا الظرف يكون المعلول أو العلَّة، أو جزءًا لا يمكن الاستغناء عنه من العلَّة، أى من الظاهرة موضع الاهتمام. وكلتا الطريقتين هما،

(*) تسمى طريقة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع. (المترجم)

(١) Ibid, 1, p. 451 (1,3. 8,1).

(**) تسمى طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف. (المترجم)

بوضوح، طريقتا الحذف؛ أولاهما تقوم على بديهية تقول إن ما يمكن استبعاده لا يرتبط عن طريق أى قانون علِّى بحدوث الظاهرة موضع البحث، أما الثانية فتقوم على بديهية تقول إن ما لا يمكن حذفه يرتبط بحدوث الظاهرة. ويربط «مل» الطريقتين معًا فى طريقة الاتفاق والاختلاف[١].

وتصاغ قاعدة المنهج التجريبى الثالثة، أى طريقة البواقى على النحو الآتى: «إذا استبعدت من ظاهرة جزءًا عرفت باستقراء سابق أنه نتيجة أحداث سابقة فإن باقى الظاهرة يكون نتيجة لباقى هذه الأحداث»[٢]. أما الطريقة الرابعة وهى التغير النسبى، فإنها تُستخدم بصفة خاصة فى الحالات التى لا يمكن إجراء التجربة المصطنعة فيها. وتعلن قاعدتها أن الظاهرة التى تتنوع عندما تتنوع ظاهرة أخرى بطريقة معينة إما أن تكون علَّة هذه الظاهرة أو معلولها أو ترتبط بها عن طريق واقعة علِّية. فإذا وجدنا، مثلاً، أن التنوعات فى موقع القمر يتبعها باستمرار تنوعات مناظرة فى المد والجزر، فإنه يكون لدينا الحق فى أن نستنتج أن القمر هو العلِّة، الكلية أو الجزئية، التى تحدد المد والجزر، حتى على الرغم من أننا لا نستطيع، بوضوح، أن نستبعد القمر ونرى ما يحدث فى غيابه.

وبالتالى، يتحدث «مل»، بالفعل، كما لو كانت طرقه الأربع للبحث التجريبى، التى ينظر إليها على أنها «الحالات الوحيدة الممكنة للبحث التجريبى»[٣] هى طرق الكشف. وقد اُعترض، أحيانًا، على أنها ليست، فى حقيقة الأمر، سوى طرق للتحقق من صحة الفروض العلمية التى تكتشفها وسائل أخرى. لكن إنصافًا لمل يجب أن يُضاف أنه يصر على حالة الطرق من حيث إنها طرق للبرهان بصورة أكبر من وظيفتها من حيث

(١) Logic, 1, p. 458 (1,3, 8,4).

(٢) Ibid, 1, p. 460 (1,3,8,5).

(٣) Ibid, 1, p. 470 (1, 3, 8, 7).

إنها طرق ممكنة للكشف. «إذا تمت اكتشافات عن طريق الملاحظة والتجربة بدون الاستنباط، فإن الطرق الأربع تكون طرقًا للكشف. لكن حتى إذا لم تكن طرقًا للكشف، فإنها الطرق الوحيدة للبرهان؛ وبتلك الخاصية تكون حتى نتائج الاستنباط مسئولة عنها[١].

يعرف «مل» بالطبع، أن للتجريب ميدانًا محدودًا من التطبيق. ففي علم الفلك لا نستطيع أن نقوم بالتجارب التي نقوم بها في الكيمياء. ويصدق ذلك بصورة كبيرة أو قليلة على علمي النفس والاجتماع. ولذلك فإن مناهج هذه العلوم «لكي تحقق أي شيء يستحق البلوغ، لابد أن يكون، إلى حد كبير، إن لم يكن في معظمه، استنباطيًا[٢]. غير أن هذا المبدأ العام هو أن «الملاحظة بدون التجربة (بافتراض عدم وجود مساعدة من الاستنباط) يمكن أن تؤكد ألوانًا من التتابع والتلازم، لكنها لا تستطيع أن تبرهن على العلِّية[٣]. والطرق الأربع التي ذكرناها من قبل هي طرق البرهان، أي طرق تحويل أي فرض إلى قانون علِّي مؤكد. ولذلك، لم يكن «مل» على استعداد لأن يقبل وجهة النظر، التي ينسبها إلى «هوول»، التي تقول إنه يجب علينا أن نقتنع عند غياب التكذيب التجريبي بأن نسمح لأي فرض بأن يبقى حتى يقدم فرض أبسط نفسه، يتسق تمامًا مع وقائع تجريبية. وفي رأيه ليس غياب التكذيب هو، على الإطلاق، البرهان الوحيد على القوانين الفيزيائية الذي يكون مطلوبًا. ولهذا السبب يصر على استخدام طرق البحث التجريبي، كلما كان ذلك ممكنًا من الناحية العملية.

هل نجح «مل» في تبرير الاستدلال الاستقرائي مما هو ملاحظ على ما هو غير ملاحظ، أي من المعلوم على المجهول؟ إذا ركزنا انتباهنا على تقريره الواضح بأن كل استدلال هو من جزئيات على جزئيات، وإذا فهمنا أن الجزئيات هي كل الكيانات

---

(١) Ibid, 1, p. 502 (1,3,9,6)

(٢) Ibid, 1, p. 443 (1, 3, 7, 3).

(٣) Ibid, 1, p. 446 (1, 3, 7,4).

المنفصلة تماماً (أعنى، إذا ركزنا الانتباه على العناصر الاسمية فى فكر مل)، فإنه لابد من تقديم إجابة سلبية. ربما يكون مل، بالطبع، قد حاول أن يقدِّم نظرية عن الاحتمال. لكن فى غياب هذه النظرية، ربما يكون قد بذل أقصى ما فى وسعه لأن يقول إن العلم يبرره نجاحه ولا يتطلب تبريراً نظرياً أبعد. كما أننا نستطيع، فى الوقت نفسه، أن نقول إنه لم يقدم تبريراً كهذا. غير أنه لم يقدمه إلا بافتراض أنه يوجد فى جميع أنحاء الطبيعة بناء من صنوف واقعية من الاطراد التى لا تكون سوى تتابع واقعى خالص. وبمعنى آخر، يبرر «مل» استدلالاً علمياً بافتراض موقفاً واقعياً، ويغفل مضامين المذهب الاسمى.

٨- لقد وجد برنامج «هيوم» الخاص بمد منطقة العلم من دراسة عالم طبيعى لا إنسانى إلى الإنسان نفسه، بإيجاد علم للطبيعة البشرية، نقول وجد برنامج «هيوم» تحقيقاً جزئياً عند أسلاف «مل» التجريبيين. فقد كان هدف السيكولوجيين من أنصار مذهب التداعى وضع سيكولوجيا، أى دراسة حياة الإنسان الذهنية، على أساس علمى. وتصور بنتام نفسه بأنه مُطوِّر علم لحياة الإنسان الأخلاقية وعلم للإنسان فى المجتمع. ونظر «مل»، كما رأينا، إلى أن فكرة «بنتام» عن الطبيعة البشرية كانت ضيقة وقصيرة النظر. وكان على وعى تام بأن علم الطبيعة البشرية لم يحقق تقدماً مقارنةً بالتقدم الذى حققته العلوم الفيزيائية. ولذلك، لا يمكن أن يكون الأمر ببساطة بالنسبة لمن يزعم إيجاد منطق «للعلوم الأخلاقية» أن يصوغ فى صورة مجردة وواضحة منهجاً أو مناهج لبرهان يُستخدم من أجل بلوغ نتائج عينية لها تأثير فى النفس. فلابد أن يكون عمله، بالضرورة، على سبيل التجربة إلى حد كبير، بيان الطريق الذى يجب اتباعه فى المستقبل، بدلاً من تأمل طريق مطروق من قبل. لكن، على أية حال، كان طبيعياً أن يشدد «مل» على الحاجة إلى تطوير منطق للعلوم الأخلاقية. وليس قصدى أن أشير إلى أنه تأثر، بصفة خاصة، بسابقيه الإنجليز. لأن الفلسفة الاجتماعية الفرنسية كانت عاملاً مؤثراً أيضاً. لكن، إذا سلمنا بحركة الفكر العامة، فمن الطبيعى أن شخصاً يريد أن يوجد منطقاً لاستدلال استقرائى، ويهتم، فى الوقت نفسه، اهتماماً شديداً بتفكير

اجتماعى وإصلاح، لابد أن يدرج الإنسان الموجود فى مجتمع فى ميدان تأملاته الخاصة بمنهج علمي.

ويأخذ الكتاب السادس من كتاب «نسق المنطق» عنوانا هو «فى منطق العلوم الأخلاقية». ويعني «مل» بالعلوم الأخلاقية تلك الفروع من الدراسة التى تعالج الإنسان، شريطة أن لا تكون معيارية بصورة دقيقة فى طابعها، ولا يمكن تصنيفها بوصفها أجزاء من العلم الفيزيائي. يستبعد الشرط الأول الأخلاق العملية أو «الأخلاق»؛ أى الأخلاق من حيث إنه يتم التعبير عنها بصيغة الأمر. «إن صيغة الأمر خاصية للفن، من حيث إنه يتميز عن العلم»[١] ويستبعد الشرط الثاني اعتبارات حالات الذهن من حيث إنه يُنظر إليها على أنها تحدث مباشرة عن طريق الحالات الجسمية. وتنتمى دراسة القوانين التى تحكم العلاقات بين حالات الذهن إلى علم النفس من حيث إنه علم أخلاقى، لكن دراسة القوانين التى تحكم الإحساسات التى يُنظر إليها على أنها تعتمد، تقريبًا، على شروط فيزيائية إلى علم النفس، الذى يكون علمًا طبيعيًا. وإذا افترضنا أننا نحمل فى الذهن هذه المؤهلات، فإننا نستطيع أن نقول إن العلوم الأخلاقية تشمل علم النفس، وعلم السلوك، أو علم الأخلاق البشرية[٢]، وعلم الاجتماع، والتاريخ، على الرغم من أن علم التاريخ جزء، بالفعل، من علم الاجتماع العام؛ أعنى علم الإنسان فى مجتمع.

إن ما هو مطلوب، من وجهة نظر «مل»، هو إنقاذ العلوم الأخلاقية من «المذهب التجريبى». أعنى، لابد أن تتحول القوانين الوصفية التجريبية الخالصة إلى قوانين علِّية مُفسِّرة، مُستنبطة من هذه القوانين. إننا قد نلاحظ، مثلاً، أن الموجودات البشرية تسلك فى كل الحالات المعروفة بطريقة معينة فى ظروف معينة. ونصوغ، بالتالي، صورة عامة تقول إن الموجودات البشرية تسلك بهذه الطريقة. بيد أن ملاحظة محضًا لعدد معين

Logic, 11, p. 546 (11, 6, 12, 1). (١)

(٢) اقترح «مونتسكيو»، مثلاً، كيف يتكون سلوك قومي (المؤلف)

من حالات لا تمدنا، بالفعل، بأى يقين يمكن الاعتماد عليه للقول بأن القانون التجريبى يصلح بصورة كلية. فمثل هذا اليقين لا يمكن أن يزودنا به إلا التيقن من العلّة أو العلّل التى تحدد السلوك البشرى وفق شروط معينة. وعن طريق التيقن فقط من هذه الروابط العلّية يمكن أن يتطور علم للطبيعة البشرية. ولا يترتب على ذلك، بالطبع، أننا نستطيع باستمرار أن نتيقن من قوانين دقيقة من الناحية العملية. غير أن ذلك هو مثال أعلى على الأقل. وهكذا نرى، مرة أخرى، فى التمييز بين المذهب التجريبى والعلم برهانًا على إيمان «مل» الراسخ بوجود روابط علّية موضوعية تنتظر الاكتشاف.

إن موضوع علم النفس بوصفه علمًا أخلاقيًا هو «صنوف من اطراد التتابع، أى القوانين، سواء النهائية أو المشتقة، التى وفقًا لها تتبع حالة ذهنية حالة أخرى، أى تسبب حالة ذهنية حالة أخرى، أو على الأقل تجعلها تتبعها[١] هذه القوانين هى قوانين تداعى الأفكار، التى تم التيقن منها، ولا يمكن التيقن منها من وجهة نظر «مل»، إلا عن طريق مناهج البحث التجريبى، ولذلك، فإن علم النفس، كله، أو فى جزء منه، هو علم للملاحظة والتجربة[٢].

ومع ذلك، عندما نولى وجوهنا شطر تكوين السلوك فى علم الأخلاق الاجتماعية، لاسيما السلوك القومى، لن يكون هناك سوى مجال قليل للتجربة. غير أن الملاحظة المحض لا تكفى لتأسيس علم الأخلاق الاجتماعية بوصفه علمًا. ولذلك لابد أن يكون كل منهجه «استنباطيًا»[٣]. أعنى، لابد أن يفترض علم النفس، ولابد أن تُستمد مبادؤه من القوانين العامة لعلم النفس، فى حين أنه يجب بيان أن القوانين التجريبية المقبولة من قبل والتى تتصل بتكوين السلوك، فرديًا كان أم قوميًا، يمكن أن تُستمد من هذه

---

(١) Logic, 11, p. 439 (11, 6, 4, 3).

(٢) Ibid, 11, p. 458 (11, 6, 5, 5).

(٣) Ibid,

القوانين، وتقوم بالتالى بوصفها ألوانًا من التحقق من هذه القوانين. وعلاوة على ذلك، حالما تُؤسس قوانين علم الأخلاق الاجتماعية بدقة، لابد من فتح الطريق لتطوير الفن المناظر؛ أعنى فن التربية العملية، الذى يستطيع أن يستخدم المبادئ من أجل إنتاج معلولات مرغوب فيها، أو منع معلولات غير مرغوب فيها.

يدرس العلم الاجتماعى؛ أى علم الإنسان فى المجتمع، «أفعال الجماهير الجمعية لبنى البشر، والظواهر المتنوعة التى تكوِّن حياة اجتماعية»[١]. إنه يضم، بالطبع، دراسة السياسة. إن إجراء تجارب اصطناعية فى العلم الاجتماعى، أو علم الاجتماع، كما هى الحال فى علم الأخلاق الاجتماعية، أمر غير ممكن من الناحية العملية، فى حين أن التجربة المحض لا تكفى لإيجاد علم. كما أن المنهج الاستنباطى كما يُمارس فى الهندسة لا يقدم نموذجًا ملائمًا. لقد حاول «بنتام»، بالفعل، أن يستنبط نظرية اجتماعية - سياسية من مبدأ واحد؛ وهو أن الناس يبحثون باستمرار عن مصالحهم الخاصة. بيد أنه ليس صحيحًا، فى واقع الأمر، أن الناس تحكمهم باستمرار المصالح الأنانية فى أفعالهم. وكذلك الحال، ليس صحيحًا بصورة كلية أن الدوافع الغيرية هى التى تحكمها. وبوجه عام، إن الظواهر الاجتماعية مركبة جدًا وهى نتاج عوامل متنوعة كثيرة جدًا حتى إننا لا نستطيع أن نستنبطها من مبدأ واحد. وإذا بحث عالم الاجتماع عن نموذج المنهج، فإنه يجب عليه أن لا ينظر إلى الهندسة، ولكن إلى العلم الفيزيائى، لأن عالم الفيزياء يسمح بتنوع العلل التى تساهم فى إنتاج معلول، ويسمح كذلك بتنوع القوانين.

يشدد «مل» على المنفعة فى العلم الاجتماعى لما يسميه بالمنهج الاستنباطى العكسى، أو المنهج التاريخى. ففى استخدام هذا المنهج لا يستنبط عالم الاجتماع نتائج بصورة قبلية من قوانين، يتحقق منها عن طريق الملاحظة. إنه يحصل فى البداية على النتائج، من حيث إنها تعميمات تجريبية تقريبية، من التجربة، ثم يربطها «بمبادئ

(١) Ibid. 11, p. 464 (11, 6, 6, 1).

الطبيعة البشرية عن طريق استدلالات قبلية، تكون هذه الاستدلالات بالتالى تحققًا واقعيًا»[١]. وهذه الفكرة مأخوذة، كما يعترف «مل» بصراحة، من «أوجست كونت». «إن هذه فكرة جديدة تمامًا بالنسبة لى عندما وجدتها عند كونت؛ وبدونه ربما لم أكن أصل إليها فى الحال (إن لم يكن إلى الأبد)»[٢].

لكن بينما يشدد «مل» على منفعة المنهج الاستنباطى المعكوس، فإنه لم يكن على استعداد لأن يقر بأنه المنهج الوحيد المناسب لاستخدامه فى علم الاجتماع. لأننا نستطيع أيضًا أن نستخدم المنهج الاستنباطى المباشر، شريطة أن نعرف حدوده. فإذا عرفنا، مثلاً، أن (س) قانون للطبيعة البشرية، فإننا نستطيع أن نستنبط أن الموجودات البشرية تميل إلى الفعل بطريقة معينة. غير أننا لا نستطيع أن نعرف ونتنبأ بصورة إيجابية أنهم يفعلون بهذه الطريقة فى الواقع العينى. لأننا لا نستطيع أن نعرف مقدمًا، أو على أية حال قلَّما نعرف فقط، كل الموجودات الفاعلة العلِّية الأخرى التى تعمل، التى قد تبطل عمل العلَّة الذى يكون فى ذهننا، أو يرتبط بها لإنتاج معلول يختلف تمامًا عن ذلك الذى ينتج إذا لم يكن هناك موجودات فاعلة علِّية. ومع ذلك، فإن المنهج الاستنباطى المباشر له، بلاشك، استخدامه الخاص فى التنبؤ بميول إلى الفعل. وهذا له قيمته بالنسبة للسياسة العملية. وعلاوة على ذلك، فإنه مناسب بصفة خاصة للاستخدام فى علم مثل الاقتصاد السياسى «الذى ينظر إلى بنى البشر على أنهم لا يهتمون إلا باكتساب الثروة واستهلاكها»[٣]. وليس هذا هو، بوضوح، كل ما يفعله بنو البشر. لكن المسألة هى أنه كلما أخذنا وجهة نظر أكثر بساطة عن الإنسان، فإننا

---

(١) Logic, 11, p. 490 (11, 6,9, 1).

أعنى أن التعميمات التجريبية يتم التحقق منها عن طريق التيقن مما لو كانت تنتج من مبادئ عامة ترتبط بالطبيعة البشرية (المؤلف).

(٢) Autobiography, p. 211.

(٣) Logic, 11, p. 496 (11, 6, 9, 3).

نستطيع أن ننسب المجال إلى المنهج الاستنباطي المباشر وعلى العكس، كلما نظرنا إلى الموقف على أنه أكثر تعقيداً وتركيبًا، فإنه يجب علينا أن نتجه إلى المنهج الاستنباطي العكسي.

في علم الاجتماع، يتابع «مل» «كونت» في التمييز بين علم الاجتماع الاستاتيكي، وعلم الاجتماع الديناميكي. يهتم الثاني بالتيقن والتحقق من صنوف الاطراد للتواجد معًا في مجتمع. أعني، أنه يبحث الأفعال المتبادلة لظواهر اجتماعية متزامنة وردود أفعالها، يأخذ، بقدر الإمكان، من العملية المستمرة للتغير التي تعدِّل باستمرار، وبالتدريج، المركب الكلي للظواهر. إن علم الاجتماع الديناميكي، على أية حال، يدرس المجتمع منظوراً إليه على أنه كائن في حالة دائمة من الحركة أو التغير، ويحاول أن يفسر ألوان التتابع التاريخي للظروف الاجتماعية. لكن على الرغم من أننا نستطيع أن نتيقن من قوانين عامة لتغير تاريخي أو تقدم، فإننا لا نستطيع أن نتنبأ بمعدل التقدم. لأننا لا نستطيع، من جهة، أن نتنبأ بظهور أولئك الأفراد الأفذاذ الذين يمارسون تأثيراً مميزاً في مجرى التاريخ.

وفي هذه المسألة، يرجع «مل» إلى مقال «ماكولي» Macaulay عن «دريدن» Dryden، وينتقد وجهة نظر عدم الفاعلية النسبية لأفراد تاريخيين عظام، وهي وجهة نظر يعبر عنها المقال. فنحن لا نستطيع بصورة مشروعة، مثلاً، أن نفترض أنه بدون «سقراط» و«أفلاطون»، و«أرسطو» أن تتطور الفلسفة الأوربية كما تطورت، أو حتى أنها تتطور على الإطلاق. ولا نستطيع أن نفترض بصورة لها ما يبررها أنه إذا لم يعش «نيوتن»، فإن شخصاً آخر كان سيبتكر فلسفته الطبيعية بالفعل. إنه لخطأ جسيم أن نفترض أن الحقيقة التي تقول إن كل الإرادات البشرية والأفعال لها سبب، تستلزم النتيجة التي تقول إن الأفراد الموهوبين البارزين لا يستطيعون أن يمارسوا تأثيراً فذاً غير مألوف.

ومن الواضح أن تصور «مل» لعلم اجتماعي من حيث إنه يتضمن تفسير السلوك البشري عن طريق قوانين عليِّة يفترض مقدماً إمكان التنبؤ، من حيث المبدأ، بكل

الإرادات والأفعال البشرية. وقد عُرض هذا الموضوع بإيجاز مع نظرية «مل» الأخلاقية. غير أنه يصر على أنه يجب ألا يختلط التنبؤ هذا «بالقدرية» Fatalism، عندما تُفهم «القدرية» على أنها تعنى أن الإرادة البشرية ليس لها أهمية فى تحديد علّة الأحداث. لأن الإرادة البشرية هى نفسها علّة، وعلّة قوية[1]. وفضلاً عن ذلك، يجب علينا أن نسلك طريقًا وسطًا فى علم الاجتماع بين الاعتقاد بأنه لا يمكن التيقن من قوانين عليّة محددة، وتصور أنه يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ. إن القوانين الاجتماعية مشروطة، وهى تعميمات تُؤسس بصورة استاتيكية، ولا تسمح بطبيعتها الخالصة باستثناءات.

لم يعبر «مل» عن اعتقاده، بالفعل، أنه مع تقدم الحضارة تميل الأفعال الجمعية إلى أن تهيمن أكثر وأكثر، وأنه بقدر ما يحدث ذلك يصبح التنبؤ أكثر يسرًا وسهولة. لكنه يفكر، مثلاً، فى الاختلاف بين مجتمع يعتمد فيه كثيرون على أهواء فرد ما، وهو المجتمع الملكى المطلق، ومجتمع يعبر فيه الشعب بوجه عام عن إرادته عن طريق تصويت كلى. وبمعنى آخر، عندما نعالج الناس بوجه عام يكون للتعميمات التجريبية قوة تنبؤية أكبر مما لو عالجنا الفاعل الفرد[2]. صحيح أن من الأهداف الأساسية للعلم الاجتماعى أن يربط هذه التعميمات التجريبية بقوانين الطبيعة البشرية. غير أن الموقف مركب للغاية حتى إنه لا يكون من الممكن التنبؤ بصورة لا تخطئ بمسار التاريخ، حتى إذا جعلت التغيرات فى المجتمع البشرى، فى رأى «مل»، من اليسير الاقتراب من علم للتاريخ، أو لعلم اجتماع ديناميكى.

---

(١) يمكن لمل، بالتأكيد، أن يتحاشى القدرية، إذا فُهمت القدرية على أنها استبعاد للإرادة البشرية من سلسلة العلل الفاعلة. وفى نفس الوقت إذا، سلمنا بشروط سابقة، لم تستطع الإرادة البشرية أن تكون على خلاف مما هى عليه، فمن الصعب أن نرى كيف يمكنه أن يتحاشى القدرية إذا فُهمت على أنها ترادف رفض حرية عدم الاكتراث (المؤلف).

(٢) قد تساعد التعميمات التى تقوم من الناحية الإحصائية على التنبؤ بالعدد التقريبى لشعب فى بلد معين يرسل خطابات عناوينها خاطئة. غير أن الإحصائى لا يستطيع أن يقول أيًا من المواطنين ارتكب هذا السهو (المؤلف).

٩- يفترض تصور «مل» الكلى للعلوم بوضوح، سواء العلوم الفيزيائية أو العلوم الأخلاقية، وجود العالم الخارجي. ويمكننا الآن أن ننتقل إلى مناقشته لأسس إيماننا بهذا العالم، وهى مناقشة تتم، إلى حد كبير، داخل إطار فلسفة «سير وليم هاملتون».

لقد أثبت «هاملتون» أن لدينا فى الإدراك معرفة مباشرة بالأنا وباللا أنا؛ بالذات وبشىء موجود خارج الذات. ومع ذلك، بينما سلم «مل»، كما ادعى هيوم، بأن لدينا اعتقاداً طبيعياً بوجود عالم خارجى، فإنه حاول أن يبين كيف يمكن تفسير هذا الاعتقاد سيكولوجيًا دون أن تكون هناك ضرورة لافتراض أنه يعبر عن واقعة أصلية للوعى. ويقدم مسلمتين: الأولى هى أن الذهن يستطيع أن يتوقع، والثانية هى صحة سيكولوجيا التداعى. ويبرهن بناء على هاتين المسلمتين على أن هناك ألواناً من التداعى «لا تفترض حدساً بعالم خارجى يوجد فى الوعى، وتولد، لا محالة، اعتقاداً فى عالم خارجى دائم، وتجعلنا ننظر إليه على أنه حدس»[١].

دعنا نفترض أن لدىَّ إحساسات مرئية وملموسة تولد فى ذهنى تداعياً من أفكار. فعندما آخذ مقعدى فى دراستى، تكون لدىَّ تلك الإحساسات المرئية التى أسميها برؤية المقعد، والإحساسات الملموسة التى أسميها باللمس أو الشعور بالمقعد. ويتكون تداع حتى إنه عندما يكون لدىَّ إحساس مرئى من هذا النوع، يكون إحساس ملموس موجوداً كإمكان. وعلى العكس، عندما لا يكون لدىَّ سوى إحساس ملموس، عندما تكون الحجرة مظلمة تماماً مثلاً، يكون هناك إحساس مرئى كإمكان. وفضلاً عن ذلك، عندما أغادر الحجرة، وأدخلها بعد ذلك مرة ثانية، فإنه تكون إحساسات متشابهة. وهكذا يتكون تداع فى ذهنى من نوع حتى إننى عندما أكون خارج الحجرة، فإننى أكون مقتنعاً بأننى إذا اضطررت إلى أن أدخلها مرة ثانية فى أية لحظة، فإنه تكون

---

(١) Examination, p. 192.

لدىَّ، أو يمكن أن تكون لدىَّ، إحساسات متشابهة. وعلاوة على ذلك، عندما تكوِّن هذه الإحساسات الممكنة مجموعة، وفضلاً عن ذلك عندما تدخل المجموعة فى علاقات علِّية متنوعة، فإننى أتصور، لا محالة، إمكانات دائمة من إحساسات من حيث إنها موضوع فيزيائى ثابت. إن الإحساسات الفعلية مؤقتة وعابرة. غير أن إمكانات الإحساس، التى ترتبط بوصفها مجموعة، تظل وتبقى. وبالتالى، نميز بين إحساسات وموضوعات فيزيائية. بيد أن أساس اعتقادنا فى هذه الموضوعات الخارجية هو وجود لتجمعات مختلفة أو مجموعات مختلفة من إحساسات ممكنة تتداعى بصورة متبادلة؛ هذه المجموعات دائمة مقارنةً بالإحساسات الفعلية[١].

وثمة مسألة أخرى؛ وهى أننا نجد أن الإمكانات الدائمة للإحساس التى نتصورها من حيث إنها موضوعات فيزيائية «تنتمى بصورة كبيرة إلى موجودات بشرية أو حساسة مثلما تنتمى إلينا»[٢]، على الرغم من أنها لا تخبر، بالتأكيد، نفس الإحساسات الفعلية مثلما نخبرها نحن. وذلك يوضع البصمة النهائية لاعتقادنا فى عالم خارجى مشترك.

وبالتالى، قد تؤخذ نظرية «مل»، من حيث إنها موجزة ومجملة، على أنها، ببساطة، تفسير سيكولوجى لأصل الاعتقاد. أعنى؛ أنها قد تُفهم على أنها تخلو من أى التزام أنطولوجى، من حيث إنها لا تتضمن أى تقرير عن الطبيعة الأنطولوجية للموضوعات الفيزيائية. ومع ذلك، ينتقل «مل»، فى واقع الأمر، إلى تعريف المادة بأنها «إمكان دائم لإحساس»[٣]، وتعريف الأجسام بأنها مجموعات من إمكانات متزامنة لإحساس. صحيح أنه يرى أنها مسألة تعريف مادة أكثر من كونها إنكار وجودها. غير أنه يبين

---

(١) يتضح أنه فى المثال الذى قُدم لأخذ مقعد، يوجد اعتقاد من قبل فى وجود عالم خارجى. بيد أنه يمكن أن يخدم فى بيان الخط العام لبناء مل السيكولوجى للاعتقاد من جديد (المؤلف).

(٢) Examination, p. 196.

(٣) Examination, p. 198.

أنه لا يعتقد، مثل «كل أنصار باركلي» في المادة إلا بمعنى هذا التعريف؛ أعني تعريفًا، يزعم، أنه يشمل كل المعنى الذي يعطيه الناس العاديون للفظ، مهما كان التعريف الذي يقدمه بعض الفلاسفة واللاهوتيين. ولذلك، ألزم «مل» نفسه، بوضوح بتقرير أنطولوجي.

ومع ذلك، فإن تعريف المادة بأنها إمكان دائم لإحساس، غامض. لأنه يفترض، بسهولة، فكرة أساس دائم لإحساسات ممكنة؛ أساس غير معروف في ذاته. وإذا كان ذلك هو ما يقصده، فإن صدعًا يدخل لا محالة بين عالم العلم والواقع الفيزيائي الأساسي. فالحقائق العلمية ترتبط بالظواهر، ولا ترتبط بالأشياء في ذاتها. لكن على الرغم من أنه يرى في مكان آخر أن «كل المادة ماعدا مشاعر الموجودات الحساسة ليس لها سوى وجود افتراضي وغير جوهري: فهي فرض محض لتفسير إحساساتنا»[١]، فإنه يبين أنه لا يقصد أن يؤكد صحة هذا الفرض.

إذا فسرنا «مل»، بالتأكيد، بناء على الخطوط التي يُفسر بها «باركلي» في الغالب؛ أعني القول ببساطة أن الأشياء المادية هي ببساطة ما ندركه، ونستطيع أن ندرك أنها موجودة، ولا وجود لحامل غير معروف كما يسلِّم به لوك، فإن طبيعة العلم، كما يصورها «مل»، لا تبدو أنها تتأثر. بيد أنه على الرغم من أن ذلك جزء مما يعنيه مل بلاشك، كما يبينه اقتناعه بأنه بتعريف المادة كما يعرفها، يكون في صف الإنسان العادي، فإن الحقيقة تظل أنه يتحدث عن الأشياء المادية بوصفها «إحساسات». ومن ثم يقول، مثلاً، إن «المخ، مثله مثل الوظائف الذهنية تماما هو، كالمادة ذاتها، مجموعة من

---

(١) ibid

لا داعي للقول بأن «مل» لا يقبل النتائج الأنطولوجية التي استمدها «باركلي» من نظريته عن الأشياء المادية بوصفها «أفكارًا». لكنه ينظر إلى تحليله لما يعنيه بقوله بأن هناك أشياء مادية تستمر في الوجود حتى عندما لا تُدرك، على أنه، بصورة أساسية، هو نفس التحليل الذي قدمه الأسقف الطيب (باركلي) (المؤلف)

إحساسات بشرية سواء أكانت فعلية أم مُستدلة من حيث إنها ممكنة - أعنى الإحساسات التى تكون لدى عالم التشريح عندما يفتح الجمجمة...[1]. ويبدو أنه ينتج من هذا أن العلم الفيزيائى يبحث فى العلاقات بين الإحساسات، وبصفة أساسية، بالطبع، الإحساسات الممكنة، غير أنها تظل إحساسات. حقًا، إن «مل» يتحدث عن علاقات علِّية أو ألوان من التتابع الثابتة من حيث إنها توجد بين مجموعات من إحساسات ممكنة.

من المفهوم أن التجريبيين المتأخرين حاولوا أن يتجنبوا هذه النتيجة عن طريق الامتناع عن القول بأن الأشياء المادية هى إحساسات أو معطيات حسية. ولكنهم أقنعوا أنفسهم بالزعم بأن الجملة التى يُذكر فيها موضوع فيزيائى أو مادى يمكن أن تترجم، من حيث المبدأ، إلى جمل أخرى لا تُذكر فيها إلا معطيات حسية فقط، والعلاقة بين الجملة الأصلية والترجمة تتمثل فى أنه إذا كانت الجملة الأصلية صحيحة (أو كاذبة)، فإن الترجمة تكون صحيحة (أو كاذبة)، والعكس صحيح. والسؤال عما إذا كان هذا الزعم يصلح يجب ألا يعطلنا هنا[2]. إن المسألة هى، بقدر ما يهتم مل نفسه، أنه يتحدث بطريقة مؤداها أن موضوع العلم الفيزيائى هو الإحساسات البشرية.

غير أن ذلك موقف يصعب جداً إثباته. دعنا نفترض أن الإحساسات يجب أن تفهم على أنها حالات ذاتية. إن ذلك سيشكل صعوبات كبيرة أمام تفسير «مل» لأصل الاعتقاد فى عالم خارجى، كما أوجزنا ذلك من قبل. فمل يقول، مثلاً، إننا «نجد» أن هناك إمكانات لإحساس مشترك بين أناس آخرين على نحو ما يوجد بالنسبة لنا نحن. بيد أن أناسًا آخرين سيكونون بالنسبة لى، ببساطة، إمكانات دائمة للإحساس. وإذا فُهمت كلمة «إحساس» من منظور الحالة الذاتية، فإنه ينتج عن ذلك أن أناسًا آخرين، والواقع كل شىء آخر، يرتدون إلى حالاتى الذاتية. وسيصبح ذلك، بالنسبة للعلم،

---

(١) Ibid, p. 85.

(٢) لقد عُرف على نحو واسع أن البرهان الوحيد المقنع لإمكان هذه الترجمة هو إصلاحها بحيث تكون، فى الواقع، الترجمة الوحيدة التامة (المؤلف).

دراسة للعلاقات بين إحساساتي. لكن هل يُصدّق أحد أنه إذا نظر عالم التشريح إلى المخ البشرى، فإن موضوع فحصه يكون، ببساطة، مجموعة من حالاته الذاتية الخاصة، الفعلية والممكنة؟ باختصار، إن النتيجة المنطقية لتعريف الموضوعات عن طريق الإحساسات، عندما يُفهم الإحساس على أنه حالة ذاتية، هى مذهب «الأنا وحدى». ولا أحد يعتقد، بالفعل، أن هذا المذهب صحيح.

قد يُعترض على أن «مل» لم يقصد مطلقًا أن يقول إن العلم يهتم، ببساطة، بحالات ذاتية بأى معنى مألوف للفظ. والاعتراض صحيح بصورة واضحة. واضح تمامًا أن «مل» لم تكن لديه نية لأن يثبت أن العالم الفيزيائى كله يتكون من إحساساته (إحساسات مل) بمعنى ذاتى. لكن يجب علينا، بالتالى، إما أن نجعل الإحساسات أشياء؛ أى نحيلها إلى موضوعات فيزيائية عامة، أو يجب علينا أن نفترض أن القول بأن موضوعًا فيزيائيًا هو إمكان دائم لإحساس يعنى القول بأن موضوعًا فيزيائيًا هو ذلك الذى يستطيع أن يسبب إحساسات فى ذات حساسة. البديل الأول سيكون موضوعًا خاصًا للغاية، بينما يميل البديل الثانى لأن يدخل مفهوم الأشياء فى ذاتها من جديد، ويكون هناك صدع بين عالم العلم والواقع الفيزيائى الذى أشرنا إليه من قبل.

حقيقة الأمر هى أن «مل» بعد أن بيَّن، حسب اقتناعه هو على الأقل، كيف يمكن تفسير اعتقادنا فى العالم الخارجى من جهة أصله عن طريق تداعى الأفكار، انزلق إلى توكيدات أنطولوجية دون أن ينظر بالفعل إلى مضامينها بالنسبة لطبيعة العلم الفيزيائى. ويبدو جليًا، لكاتب هذه السطور، على أية حال، أن تحليل «مل» التجريبى للموضوع الفيزيائى لا يطابق، بالفعل، التصور الواقعى للعلم الذى يكمن خلف نظريته عن القوانين العلِّية.

١٠- لقد استهوى التراث التجريبى «مل» بوضوح فجعله يقدم تحليلاً مماثلاً لمفهوم الذهن. «ليس لدينا مفهوم عن الذهن ذاته، كشىء يتميز عن تجلياته الواعية. فنحن لا نعرفه ولا نتصوره، إلا من حيث أنه تتابع المشاعر الكثيرة التى يسميها

الميتافيزيقيون بحالات الذهن أو تعديلاته فى الذهن[١]. صحيح تماماً، بالطبع، أننا نميل إلى الحديث عن الذهن بوصفه شيئًا دائمًا مقارنةً بالحالات الذهنية المتغيرة. بيد أنه إذا لم يكن هناك عامل خاص فى الموقف يجب النظر إليه وتأمله، فإننا نعرف الذهن، تماماً، بأنه إمكان دائم لحالات ذهنية.

ومع ذلك، فإن التحليل الظاهرى (الفينومينولوجى) للذهن يمثل، فى حقيقة الأمر، صعوبات خاصة. لأننا «لو تحدثنا عن الذهن بوصفه سلسلة من المشاعر، فإننا نضطر إلى أن نكمل العبارة بأن نسميها سلسلة من المشاعر التى تعى ذاتها بوصفها ماضيًا ومستقبلاً»[٢]. وكيف تستطيع السلسلة أن تعى ذاتها بوصفها سلسلة؟ ليس لدينا سبب لأن نفترض أن الشىء المادى يتمتع بوعى ذاتى. بيد أن الذهن يتمتع بوعى ذاتى بالتأكيد.

لكن على الرغم من أن «مل» انتبه إلى هذه الصعوبة ويسلِّم بأن اللغة تفترض عدم إمكان رد الذهن إلى سلسلة من ظواهر ذهنيــة، فــإنه لا يريد أن يضــحى بمذهب الظواهر. ولذلك، كان مضطراً إلى أن يتمسك بأن سلسلة المشاعر، كما يضعها، يمكن أن تعى نفسها بوصفها سلسلة، حتى على الرغم من أنه لم يستطع، بحق، أن يفسر كيف يكون ذلك ممكنًا. «أعتقد، بقدر كبير من الشىء الأكثر حكمة الذى نستطيع أن نفعله، هو أنه يجب علينا أن نقبل الواقعة التى لا يمكن تفسيرها، دون أية نظرية عن كيف تحدث، وعندما نكون مضطرين إلى أن نتحدث عنها بألفاظ تفترض نظرية ما، فإنه يجب علينا أن نستخدمها بتحفظ فيما يتعلق بمعناها»[٣].

---

(١) Examination, p. 205.

بناء على استخدام «مل» للفظ، تكون الميتافيزيقا هى «ذلك القسم من فلسفة الذهن التى تحاول أن تحدد ما هو الجزء من بناء الذهن الذى يخصها أصلاً، وما هو الجزء الذى يتكون من مواد تمده من الخارج.

Logic, 1, p. 7 (1, Introduction, 4). For the use of the term "Feeling" see reference on p. 21 to James Mill's use of the word.

(٢) Examination, p. 212.

(٣) Ibid, p. 213.

وفيما يتعلق بتحليل مفهوم الذهن، فإن «مل» يثير مسألة «الأنا وحدية». ويلاحظ «ريد»(*) أننى لا أملك دليلاً مطلقًا على وجود ذوات أخرى إذا لم أكن سوى سلسلة من مشاعر، أو خيط من الوعى. إن وعى المزعوم بذوات أخرى هو ببساطة وعى بمشاعرى الخاصة. غير أن هذا الخط من الحجة، كما يرى مل، هو «أحد أخطاء ريد الأكثر وضوحًا»[1]. لأنه، من جهة، حتى إذا اعتقدت أن ذهنى الخاص هو سلسلة من مشاعر، فإنه لا شىء يمنعنى من تصور أذهان أخرى من حيث إنها سلسلة متشابهة من مشاعر. ومن جهة أخرى، لدىّ دليل استدلالى على وجود أذهان أخرى غير ذهنى، كما يبين الخط التالى من التفكير.

إن تحويرات فى الإمكان الدائم للإحساسات التى أسميها بجسمى تثير فىّ إحساسات فعلية وحالات ذهنية تكوِّن جزءًا من السلسلة التى أسميها بذهنى. غير أنى أعى وجود إمكانات دائمة أخرى لإحساسات لا ترتبط بحياتى الذهنية بهذه الطريقة. كما أنى أعى فى الوقت نفسه أفعالاً وعلامات خارجية أخرى فى هذه الإمكانات الدائمة لإحساسات أو أجسام، يكون لدى الحق فى أن أفسرها بأنها علامات أو تعبيرات عن حالات ذهنية داخلية تماثل حالاتى الخاصة.

إن وجهة النظر التى تقول إننا نعرف وجود أذهان أخرى عن طريق الاستدلال من السلوك الجسمى العلنى هى وجهة نظر شائعة بما فيه الكفاية. ومع ذلك، فإن المشكلة هى أن «مل» حلل الأجسام عن طريق الإحساسات. ويتضح، أنه لم يقصد، على الإطلاق، أن يقول، أو يلمح، أن جسم شخص آخر هو، ببساطة وفقط، مجموعة من إحساساتى، الفعلية أو الممكنة. غير أنه كان مضطرًا، على أية حال، إلى أن يواجه اعتراضًا هو أننى لا أعى جسم شخص آخر إلا عن طريق إحساساتى، وإذا عرّفنا

(*) توماس ريد (١٧١٠ ـ ١٧٩٦) فيلسوف اسكتلندى، مؤسس مدرسة الحس المشترك. من أهم مؤلفاته: «مقالات فى القوى النظرية للذهن»، و«مقالات فى القوى العملية للذهن». (المترجم)

(١) Ibid, p. 207.

الجسم عن طريق الإحساسات، فلابد أن يسلِّم إما بأن هذه الإحساسات هى إحساساتى أنا، أو أن هذه الإحساسات يمكن أن توجد بذاتها أو أن الجسم يكون مجموعة من إحساسات ممكنة. فى الحالة الأولى يكون مذهب «الأنا وحدية» هو النتيجة المنطقية. أما فى الحالة الثانية فيقابلنا موضوع خاص جداً. وفى الحالة الثالثة، كما لاحظنا من قبل، ينهار التحليل الظاهرى للشىء المادى. ولأن هناك صعوبة خاصة فى التحليل الظاهرى للذهن، باعتراف «مل» الواضح، فإن ذلك موضوعاً قوياً للشك.

لقد برهن مذهب «الأنا وحدية»(*) على الشبح الذى ينتاب مذهب الظواهر Phenomenalism. إن أنصار مذهب الظواهر لم يعتنقوا بالفعل مذهب «الأنا وحدية» لأنهم لم يفعلوا شيئاً من هذا النوع. إن الصعوبة، بالأحرى، هى صياغة مذهب الظواهر بطريقة لا تؤدى إلى نتيجة مذهب «الأنا وحدية» من ناحية، ولا إلى إغفال واضح لمذهب الظواهر من جهة أخرى. وربما تكون المحاولة الأكثر نجاحًا لصياغة موقف أنصار مذهب الظواهر هى الصياغة اللغوية الحديثة، التى أشرنا إليها فى القسم السابق. بيد أن ذلك قد يبدو بسهولة على أنه تملص من مشكلات نقدية. كما أننا إذا بدأنا فى الوقت نفسه فى البحث عن حوامل خفية، فإننا نجد أنفسنا نقع فى صعوبات أخرى. ويمكن للمرء أن يتعاطف مع المنظور الواقعى للحس المشترك لبعض المناصرين المعاصرين لعقيدة اللغة العادية. ومع ذلك، **فإن** المشكلة هى أنه حالما نرد الأشياء إلى اللغة العادية، فإن المشكلات الفلسفية المألوفة تبدأ من جديد.

١١- تربى «مل»، كما ذكرنا فى سيرة حياته، عن طريق والده بدون أى معتقدات دينية. غير أنه لم يشارك عداء «جيمس مل» الملحوظ للدين من حيث إنه ضار بصورة خاصة بالأخلاق. ولذلك أفسح المجال كثيراً للنظر فى البرهان على وجود الله. يرى

(*) Solipsism مذهب الأنا وحدية أو «الأنانة» - والكلمة مؤلفة من مقطعين Sdus بمعنى وحدى أو «وحدية» و Ipse بمعنى «أنا» أو «ذات» وهو يذهب إلى أن الأنا وحده هو الموجود وأن الفكر لايدرك سوى تصوراته (المترجم) .

أن الدليل الأنطولوجي في صورته الديكارتية «لا يرضى أى شخص هذه الأيام»[1]. ولأنه نظر إلى العلاقة العلِّية على أنها علاقة أساسية بين الظواهر، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة أنه يبرهن مع هيوم وكانط على أن «دليل العلَّة الأولى ليس ذا قيمة في ذاته لتأسيس مذهب التأليه»[2]. غير أنه كان على استعداد لأن يعطى اعتباراً جاداً للدليل من التدبير والتخطيط في الطبيعة، من حيث إن ذلك «دليل ذو طابع علمي بالفعل، لا يتقلص من الاختبارات العلمية، لكنه يزعم أنه يُحكم عليه عن طريق المبادئ الراسخة للاستقراء. إن برهان التدبير والتخطيط يقوم، أساسًا، على التجربة[3]. وما إذا كان أى دليل على حقيقة تجاوز الظواهر يمكن أن يُسمى، بصورة ملائمة، «دليلاً علميًا» هو مسألة خلافية. بيد أن هدف «مل» الأساسي هو أنه حتى إذا كان الدليل من التدبير والتخطيط فى الطبيعة ينتهى بإثبات وجود موجود إلهى يجاوز في ذاته مجال البحث العلمى، فإنه يقوم على وقائع تجريبية بطريقة تُفهم بسهولة وتكوِّن استدلالاً، تكون صحته موضع مناقشة معقولة.

إن الصورة الموجودة عند «بالى» للدليل لا تفى. صحيح أننا إذا وجدنا ساعة فى جزيرة صحراوية، فإننا نستدل بالفعل على أن موجوداً بشرياً قد تركها هناك. غير أننا نفعل ذلك ببساطة لأننا عرفنا من قبل عن طريق التجربة أن الموجودات البشرية صنعت ساعات. ومع ذلك، لا تكون لدينا تجارب سابقة عن موضوعات بشرية خلقها الله. إننا نبرهن عن طريق المماثلة. أعنى، أننا نبرهن من المماثلات بين ظواهر عرفنا من قبل أنها نتاجات تخطيط بشرى وظواهر أخرى، ثم ننسبها إلى العمل المنتج لعقل (ذكاء) علوى.

ومع ذلك، لابد أن يُضاف أن الدليل من التدبير والتخطيط فى الطبيعة يقوم على مماثلة خاصة؛ أعنى عمل عوامل متنوعة معًا من أجل غاية مشتركة واحدة. فالدليل يستدل، مثلاً، على عمل عقل علوى من تنظيم أجزاء متعددة من الأجهزة المرئية وبنائها

---

(١) Three Essays on Religion, p. 70.

سوف نشير إلى هذا الكتاب فيما بعد باسم «ثلاث مقالات».

(٢) Ibid, p. 67.

(٣) Ibid, p. 72.

تنتج معًا الرؤية. إننا لا نستطيع، بالفعل، أن نستبعد كل التفسيرات الأخرى لهذه الظواهر. ولذلك، فإن الدليل لا يمكن أن يؤدى إلا إلى نتيجة تمتلك درجة ما من الاحتمال. بيد أن الدليل هو على الرغم من ذلك استدلال استقرائى معقول(١). أعتقد أنه لابد من الإقرار بأن ألوان التكيف فى الطبيعة تقدم، فى الحالة الراهنة لمعرفتنا، توازنًا كبيرًا من الاحتمال لصالح الخلق عن طريق عقل(٢).

ومع ذلك، لا يمكننا أن نتوقع، فى رأى مل، أن نقبل وجود الله من حيث أنه حقيقة محتملة، ونثبت فى الوقت نفسه القدرة الإلهية. لأن التدبير والتخطيط يتضمن ملاءمة وسائل لغاية، وتكشف الحاجة إلى استخدام الوسائل عن حد للقوة. «إن كل إشارة إلى التخطيط والتدبير فى الكون هى بنفس القدر دليل ضد قدرة المخطط والمدبر على كل شىء»(٣).

ولا يبدو لى أن هذا الدليل حجة قاطعة تماما، لأنه على الرغم من أن الدليل من التدبير والتخطيط، مأخوذٌ بذاته، ينتهى، ببساطة، إلى تقرير وجود مخطط ومدبر، ولا ينتهى إلى تقرير وجود خالق، فإن ذلك لا يبين أن المخطط والمدبر خالق. ومن الصعب أن نرى كيف أن الواقعة المحض لاستخدام وسائل لغاية هى أى دليل ضد القدرة. غير أن اهتمام «مل» الأساسى يوجد فى موضع آخر؛ أعنى فى إثبات أن هناك عدم تطابق واضح بين التقرير، فى نفس الوقت، بأن الله قادر على كل شىء، وأنه خير بلا حدود. وذلك خط من الدليل أكثر تأثيرًا.

فكرة «مل» هى أنه إذا كان الله قادرًا على كل شىء فهو قادر على أن يمنع الشر، وإذا لم يكن كذلك، فإنه لا يكون خيرًا على نحو لامتناه. ليس هناك فائدة لأن نقول مع

---

(١) لا يعتقد «مل» أن تفسيرًا للمادة، ببساطة، عن طريق بقاء الأصلح هو تفسير حاسم أو مقنع على الإطلاق. (المؤلف)

(٢) Three Essays, p. 75.

(٣) Ibid,

«دين مانسل» Dean Mansel أن لفظ «خَير» هو صفة لله عى سبيل المماثلة، وليس بنفس المعنى الذى يُستخدم به بالنسبة للموجودات البشرية. لأن ذلك يساوى، بالفعل، القول بأن الله خير بأى معني يمكن أن نعطيه للفظ. وعلى الرغم من ذلك، إذا أردنا أن نثبت أن الله خير، فإنه يجب علينا أيضاً أن نقول إن قوته محدودة أو متناهية.

لقد كان «مل» على استعداد لأن يسلِّم بمعقولية الاعتقاد بأن الله يرغب فى سعادة الإنسان. لأن ذلك تفترضه واقعة هى أنه يبدو أن اللذة (السعادة) تنتج من قيام الموجود البشرى بوظيفته العادية، وينتج الألم من عدم قيامه بهذه الوظيفة. كما أننا قلما نستطيع، في الوقت نفسه، أن نفترض أن الله خلق الكون كى يجعل الإنسان سعيداً فحسب. فالظواهر تفترض أنه إذا كان هناك خالق عاقل، فستكون له دوافع أخرى إلى جانب سعادة البشر، أو سعادة الموجودات الحساسة بوجه عام، وأن هذه الدوافع الأخرى، أيًا كانت،ذات أهمية بالنسبة له.

وبمعنى آخر، لا ينقلنا اللاهوت الطبيعى بعيداً جداً. فمن غير المعقول، على الأقل فى الحالة الراهنة للدليل، أن نؤمن بموجود إلهى عاقل ذى قدرة محدودة. غير أن الاتجاه المناسب لقبوله هو ما يسميه «مل» بنزعة شكية عقلية، تكون أكثر من لا أدرية محض، لكنها أقل من قبول تام.

وقد يكون ذلك حسنًا للغاية إذا كان أولئك الذين يهتمون، بالفعل، بمسألة وجود الله يهتمون ببساطة، ويهتمون فقط، بإيجاد افتراض تفسيرى. لكنه من الواضح تماماً أنهم لا يهتمون بذلك. لأن الإيمان الدينى الشخصى لا يشبه تماماً الإيمان الذى يقول إن مهندس كاتدرائية القديس بولس هو «سير كرستوفر رن»[1]. ويرى «مل» أن ذلك هو،

---

(١) سير كرستوفر رن Sir Christoper Wren (١٦٣٢ - ١٧٢٣) مهندس إنجليزى وأستاذ فى علم الفلك وعضو بالجمعية الملكية، كرس نفسه للهندسة المعمارية حوالى عام ١٦٦٣ ، وضع خططاً لإعادة بناء مدينة لندن بعد الحريق الهائل عام ١٦٦٦ ، كما وضع تصميماً جديداً لكاتدرائية القديس بولس عام ١٦٧٥ . (المراجع)

إلى حد ما، إثارة لمسألة القيمة البرجماتية، أو منفعة الدين. فعندما يعرف أن قدراً كبيراً من الشر يحدث باسم الدين، وأن معتقدات دينية يمكن أن تخالف السلوك البشرى، فإنه لن يكون على استعداد لأن يقبل وجهة نظر والده التى تقول إن الدين «هو العدو الأعظم للأخلاق»[١]. لأن الدين، مثل الشعر، يمكن أن يمد الإنسان بمثل عليا تجاوز تلك المثل التى نعرفها، بالفعل، فى الحياة البشرية. «ومن ثم، فإنه يجب عدم المماراة فى قيمة الدين بالنسبة للفرد، سواء فى الماضى أم فى الحاضر، بوصفه مصدراً لرضا شخصى ولمشاعر سامية»[٢]. ونجد فى المسيحية تصوراً للخير المثالى الذى يتجسد فى شخصية المسيح.

صحيح، أن بعض الناس ينظرون إلى أى افتراض يقول إن القيمة البرجماتية للدين تزودنا بسبب للإيمان بالله على إنه افتراض غير أخلاقى، أى خيانة لواجبنا فى الانتباه، ببساطة، إلى أهمية الدليل التجريبى. لكن على الرغم من أنه يمكن أن نتفهم هذه الوجهة من النظر، فإن «مل» لا يرى، على أية حال، أن وظيفة الدين فى التاريخ البشرى هى شىء أكثر من حل لغز عقلى عن طريق فرض استقرائى.

ويثير «مل» فى الوقت نفسه التساؤل عما إذا كان السمو الأخلاقى للأديان العليا لا يمكن أن يبقى بدون إيمان بموجود يفوق الطبيعة. ولأن المهم هو التزويد بموضوع مثالى للعاطفة والرغبة، فإنه يفترض أن «ديانة البشر تفى بهذه الحاجة بدرجة كبيرة، وبمعنى سام، مثلما تفى الأديان التى تفوق الطبيعة بهذه الحاجة، حتى فى تموضعاتها الجيدة، وبصورة أكبر مما هو موجود فى أية أديان أخرى»[٣]. حقًا، إن لبعض الأديان ميزة إعطاء الأمل فى الخلود. لكن لأن حالات هذه الحياة تتطور وتتحسن، ويصبح

---

(١) Autobiography, p. 40.

(٢) Three Essays, p. 48.

(٣) Ibid, p. 50.

الناس أكثر سعادة وقدرة على أن يستمدوا السعادة من فعل غير أناني، فإن الموجودات البشرية، كما يعتقد «مل» «تهتم قليلاً وقليلاً بهذا التوقع الذى يستحق المدح والثناء»[1]. ومع ذلك، إذا أدرجنا فى ديانة البشرية ذلك الإيمان بوجود إله ذى قوة محدودة، ذلك الإيمان الذى يبرره اللاهوت الطبيعى بوصفه حقيقة محتملة، فإنها تزيد على الدوافع الأخرى التى تعمل من أجل رفاهية أقراننا الاقتناع بأننا «قد نتعاون مع الموجود اللامرئ الذى ندين له بكل ما هو ممتع فى الحياة»[2]. ولذلك حتى إذا تم إنكار أن الديانة البشرية هي ديانة المستقبل، فإن ذلك لا يستبعد بالضرورة الإيمان بالله.

وهكذا يتفق «مل» مع «أوجست كونت» فى أن الديانة البشرية هى ديانة المستقبل، على الرغم من أنه لا يتعاطف مع اقتراحات «كونت» الجذابة لتأسيس هذه الديانة. كما أنه لا يبطل الإيمان بإله متناه يمكن أن يتعاون معه الإنسان. وعلى الرغم من أن فكرته عن الدين لا ترضى كثيراً، بوضوح، كيركجور، أو أى شخص يفهم الدين بأنه يتضمن تقيد الذات بمطلق شخصى، فإنه لا يعتقد، مثل بعض التجريبيين من قبله، أنه يمكن التخلص من الدين عن طريق تفسير سيكولوجي للطريقة التى يمكن أن ينشأ فيها الاعتقاد الديني، أو بتوجيه الانتباه إلى الشرور التى تحدث باسم الدين. ومع أن مقدماته التجريبية تحدد، بالفعل، تقييمه لقوة الأدلة على وجود الله، فإنه يحاول أن يكون ذا عقل منفتح. وعلى الرغم من أن مل نظر إلى الدليل على أنه لا «يصل إلا إلى الدرجات الأدنى من الاحتمال[3]، عندما نُشرت « المقالات الثلاث عن الدين » غُفلاً عام ١٨٧٤، فإن بعض الدوائر الوضعية قد انتابتها الدهشة بسبب القدر الذى تسامح به مع مذهب التأليه. لقد تجاوز، على أية حال، النقطة التى وقف عندها والده.

---

(١) Ibid, p. 54

يبرهن «مل» على أنه بينما لا يمدنا العلم بأى دليل مقنع ضد الخلود، فإنه لا وجود لدليل إيجابى لصالحه (المؤلف).

(٢) Ibid, p. 108.

(٣) Three Essays, p. 102.

الفصل الرابع

التجريبيون، واللاأدريون، والوضعيون

ـ ألكسندر بين وسيكولوجيا التداعى ـ آراء بين عن مذهب المنفعة ـ ربط هنرى سد جويك مذهب المنفعة والمذهب الحدسى - تشارلز دارون وفلسفة التطور ـ توماس هنرى هكسلى ، التطور ، الأخلاق ، المذهب اللاأدرى ـ المذهب المادى العلمى والمذهب اللاأدرى جون تندال و"ليسلى ستيفن" ـ جورج جون رومانز ـ المذهب الوضعى مجموعات كونت : جورج هنرى لويس - وليم كنجدون كلفورد كارل بيرسون ـ بنيامين كيد : ملاحظات ختامية

١- تطورت سيكولوجيا التداعى إلى حد كبير عن طريق «ألكسندربين» A. Bain (١٨١٨ - ١٩٠٣)، الذى شغل كرسى المنطق فى جامعة أبيردين من عام ١٨٦٠ حتى عام ١٨٨٠. ساعد جون ستيوارت مل فى إعداد كتابه «نسق المنطق»[١]، وأعدّ بعض الملاحظات السيكولوجية على تحرير مل لكتاب والده «تحليل ظاهرة الذهن البشرى». لكن على الرغم من أنه كان يوصف أحيانًا بأنه تلميذ «مل»، فإن «مل» نفسه يشير إلى أن الفتى الشاب لم يكن بحاجة، بالفعل، إلى أى سلف سوى الرائد المشترك لهما معًا.

اهتم «بين» أساسًا بتطوير علم النفس التجريبى بوصفه علمًا منفصلاً، أكثر من استخدام مبدأ تداعى المعانى لحل مشكلات فلسفية بصفة خاصة. واهتم علاوة على

(١) See J.S. Mill's Autobiography, p. 245, note.

ذلك خصوصًا، بربط العمليات السيكولوجية بأسسها الفسيولوجية، وبذلك واصل اهتمام «هارتلى» أكثر من اهتمام «جيمس مل» و«جون ستيوارت مل»[1]. ومع ذلك، بينما ظل تفكيره داخل الإطار العام لسيكولوجيا التداعى[2]، فإن عناوين أعماله الرئيسية: الحواس والذهن (١٨٥٥)، والانفعالات والإرادة (١٨٥٩) تبين أنه مدَّ ميدان الدراسة من الإحساس والنشاط الذهنى إلى الانفعال والجوانب الإرادية من الطبيعة البشرية[3]. وقد مكّنه التحول من التشديد على هذا أن يتغلب، إلى حد ما، على ميل علماء سيكولوجيا التداعى إلى تصوير حياة الإنسان الذهنية بأنها نتاج عملية آلية خالصة.

يظهر تشديد «بين» على النشاط البشرى، مثلاً، فى تفسيره لأصل الاعتقاد فى عالم مادى خارجى. فإذا كنا، ببساطة، موضوعات لإحساسات سلبية خالصة، أى لإحساسات أو انطباعات؛ أعنى منظورًا إلينا بمعزل عن أى نشاط، أو إظهار طاقة من جانبنا، فإن حالة وعينا اليقظة تشبه حالة الحلم. ومع ذلك، «الإحساس بداخلنا ليس، فى حقيقة الأمر، سلبيًا تمامًا، وبوجه عام العكس هو الصحيح إلى حد كبير. وفضلاً عن ذلك، يوجد الميل إلى الحركة قبل دافع الإحساس، وتعطى الحركة طابعًا جديدًا لوجودنا المُدرك الكلى[4]. إن الانطباعات التى نستقبلها من الخارج تثير حركة، ونشاطًا، وإظهار طاقة أو قوة، و«فى ممارسة القوة لابد أن نبحث عن الشعور الخاص بتخارج الموضوعات»[5]. ففى حالة اللمس، مثلاً، تكون الحاسة هى أول شىء يجعلنا

(١) على الرغم من أن جون ستيوارت مل لم يغفل، بالتأكيد، أهمية البحوث الفسيولوجية، مثل والده، فإنه اهتم أساسًا بسيكولوجيا الوعى وأهميتها الفلسفية (المؤلف).

(٢) ومع ذلك، أدخل «بين» تعديلات كثيرة جيدة إلى سيكولوجيا التداعى كما أخذه من أسلافه (المؤلف).

(٣) وهكذا يوصف الذهن من البداية «بأنه يمتلك شعورًا»، «وأنا أدرج فى هذا اللفظ ما يُسمى بوجه عام الإحساس والانفعال. فالذهن يستطيع أن يفعل وفقًا للشعور. ويمكن أن يفكر» The senses and the Intellect, p. 1 (Ist edition).

(٤) The Senses and Intellect, p. 371.

نعي بوضوح عالمًا خارجيًا؛ «إنه الاتصال الصلب الذى يفرض التخارج؛ والسبب هو أننا نبذل قوة من جانبنا فى هذا الاتصال»[١]. فعندما نستجيب لإحساس اللمس عن طريق جهد عضلى، يكون لدينا إحساس بالمقاومة، أى يكون لدينا «شعور يكون الأساس الرئيسى لفكرتنا عن التخارج»[٢]. ومع ذلك «فإن الإحساس بما هو خارجى هو الوعى بطاقات خاصة وأنشطة من جانبنا»[٣]، ويمكن أن يوصف عالمنا الخارجى؛ أى العالم الخارجى كما تتمثله أذهاننا الخاصة، بأنه «المجموع الكلى لكل المناسبات لإظهار طاقة نشطة، أو لتصور ذلك بأنه يمكن إظهاره وبيانه»[٤]. وبالتالى يعرِّف «بين» العالم الخارجى، كما هو موجود لوعينا،[٥] عن طريق الاستجابات النشطة الممكنة لإحساسات، ولا يعرّفه، كما عرفه مل، عن طريق إحساسات ممكنة.

ولذلك، ليس هناك ما يدعو للدهشة، أن يشدد «بين» على الارتباط الوثيق بين الاعتقاد بوجه عام والفعل. «الاعتقاد ليس له معنى، إلا بالإشارة إلى أفعالنا»[٦]. فكلما قام إنسان، أو حيوان، بفعل من حيث إنه وسيلة لغاية، فإن الفعل يؤازره اعتقاد أولى أو سرعة التصديق التى يمكن أن توصف بأنها «توقع على وشك أن يعقبه فعل ما»[٧]. إن سرعة التصديق الأولية هذه هى التى تؤدى بموجود حساس إلى أن يعيد تجربته الناجحة، قل مثلاً تجربة الجرى إلى جدول ماء ليروى ظمأه. ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن قوة الاعتقاد تنشأ بالتدريج من الصفر إلى حالة التطور الكامل بحسب طول التجربة واطرادها. لأن هناك دافعًا أوليًا أو ميلاً إلى الاعتقاد، مستمداً من النشاط

---

(١) Ibid,

(٢) Ibid p. 372 .

(٣) Ibid, p. 371.

(٤) Ibid, p. 372.

(٥) لا نستطيع، كما يرى «بين» حتى أن نناقش وجود عالم مادى بمعزل عن الوعى تمامًا (المؤلف).

(٦) The Emotions and the will, p. 524 (2 nd edition).

(٧) Ibid, p. 525.

الطبيعى للجهاز العضوى، وتناسب قوته قوة «الإرادة». فالمخلوق الذى يريد بقوة يعتقد بقوة فى أصل حرفته[1]. وما تقوم به التجربة هو أنها تحدد الصورة الخاصة التى يأخذها دافع أولى لا يتولد. والعامل الأكثر أهمية فى تأسيس اعتقاد صحيح هو غياب التناقض، أو إمكان الثبات الواقعى للتتابع بين التوقع وتحققه.

ولذلك، إذا افترضنا أن استجاباتنا الغريزية تؤثر فى اللذة والألم، فإننا نستطيع أن نقول إن التجربة، مع الاستدلالات التى تترتب عليها، هى العامل الأصلى فى ترسيخ الاعتقاد. بيد أنها ليست بالتأكيد العامل الوحيد الذى يؤثر فى تكوين اعتقادات خاصة. لأنه على الرغم من أن الشعور والانفعال لا يغيران الوقائع الموضوعية، فإنهما قد يؤثران، وفى الغالب يؤثران، على طريقتنا لرؤية الوقائع وتفسيرها. إن الدليل والشعور: أى «طبيعة الموضوع، وخاصية الذهن الفردى، تحددان ما ينبغى أن يهيمن، غير أنهما لا يكونان السيد الوحيد فى حياتنا هذه »[2].

وإذا أراد المرء أن يستمد نتيجة عامة عن موقف «بين» الفلسفى، فإنه يستطيع أن يصل إلى نتائج مختلفة من مجموعات مختلفة من العبارات. فمن جهة، قد يفترض تشديده على العلاقات الفسيولوجية للعمليات السيكولوجية موقفًا ماديًا. ومن جهة أخرى، قد يُفترض موقف من مثالية موضوعية عندما يتحدث، مثلاً، «عن الإدراك المفترض لعالم خارجى مادى ومستقل»[3]، ويضيف أن ما «نفترض هنا أنه يُدرك هو وهم ملائم، يجاوز بطبيعة الحال كل تجربة ممكنة»[4]. ومع ذلك، يحاول «بين» فى حقيقة الأمر أن يتجنب الميتافيزيقا ويكرس نفسه لعلم نفس تجريبى، وراثى، حتى وإن كان لبعض عباراته مضامين فلسفية.

(١) Ibid, p. 538.

(٢) Ibid, p. 548.

(٣) Ibid, p. 585.

(٤) Ibid.

وقــد واصل «جــيــمس ســولى» J. Sully (١٨٤٢ - ١٩٢٣) بحــوث «بين» الســيكولوجــيـة، وقد شـغل «جـيمس سـولى» كـرسى الفلسـفـة فى University College «الكلية الجامعية»، بلندن، من عام ١٨٩٢ حتى عام ١٩٠٣. تابع «بين» فى كتابه «مجمل علم النفس» (١٨٨٤)، وفى مـجلديه «الذهن البـشـرى» (١٨٩٢) فى التـشـديد على العلاقات الفسيولوجية للعمليات السيكولوجية، وفى استخدام مبدأ تداعى الأفكار. ومدَّ، فضلاً عن ذلك، تأملاته إلى ميدان نظرية التربية، وطبق علم نفس الطفل على «دراساته عن الطفولة» (١٨٩٥).

ومع ذلك، تعرضت سيكولوجـيـا التداعى لهجوم «جيمس ورد» J. Ward وآخرين أثناء حياة «بين». صحيح أن تشديد «بين» على الانفعال والجوانب الإرادية للإنسان أعطى لتفكيره نغمة أكثر حداثة مما يجدها المرء عند أسلافه. لكن يمكن القول أيضًا إن إدخاله أفكارًا جديدة إلى علم النفس القديم قد ساعد على تمهيد الطريق لطرق التفكير التى أزاحته. وواضح أن التداعى استمر بوصفه عاملاً فى الحياة الذهنية. بيد أنه لم يعد يؤخذ مفتاحًا لفتح كل الأبواب لفهم العمليات السيكولوجية، وأن سيكولوجيا التداعى الذرية كان لها زمانها.

٢- فى مجال الأخـلاق، أدخل «بين» إلى مذهب المنفعة العامـة تعديلات مـهمة، أو تأمـلات إضـافـيـة. ولاشك أن هذه التـعديلات أضـعفت الوحدة البـسيطة للأخـلاق النفعيـة. غير أن «بين» اعتبرها ضرورية إذا كان لابد من تقديم تفسير كاف للوعى الأخـلاقى كما هو موجود بالفعل، أعنى؛ كما رآه «بين» فى نفسه وفى أعضاء المجتمع أو الثقافة التى ينتمى إليها.

يرى «بين» أن مذهب المنفعة له ميزة تفوق نظرية الحاسة الخلقية، فى أنه يزودنا بالمعيار الخارجى للأخلاق؛ فهو يستبدل العاطفة المحض غير المعقولة، أو الشعور بالنظر إلى النتائج[1]. كما أنه يعارض النظرية التى تقول إن كل الأفعال البشرية نتيجة

---

(١) The Emotions and the Will, p. 272.

دوافع أنانية؛ وهى نظرية اتهمت بسوء تفسير الوجدان والتعاطف «الأساسان الرئيسيان للنزاهة»[١]. ولاشك أن هذين الدافعين ينتميان إلى الذات. ولكن لا ينجم عن ذلك أنه يمكن وصفهما بصورة صحيحة بأنهما «دافعان أنانيان». إن الأنانية ليست، فى واقع الأمر، هى الأساس الوحيد، على الإطلاق، لأفكار الإنسان عما هو صحيح. وهى ليست، بالتأكيد، الأساس الحالى الوحيد لمعتقدات الإنسان الأخلاقية. وقد أدرك النفعيون ذلك، وهم الذين ربطوا فكرة المنفعة بفكرة الخير أو الصالح العام.

ولا يستطيع المذهب النفعى فى الوقت نفسه أن يشكل الحقيقة كلها عن الأخلاق؛ وذلك لأنه ينبغى علينا أن نفسح المجال للتمييز بين «منفعة تكون مُلزِمة، والمنفعة التى تترك حرة»[٢]. ومع ذلك، هناك أفعال كثيرة مفيدة ونافعة للمجتمع، لكن لا يُنظر إليها على أنها مُلزِمة. كما أنه واضح، من جهة أخرى، أن القواعد الأخلاقية التى تهيمن فى معظم المجتمعات تقوم على العاطفة، ولا تقوم فقط على فكرة المنفعة. ولذلك، حتى على الرغم من أن مبدأ المنفعة هو خاصية جوهرية للأخلاق. فإنه يجب أن نضيف العاطفة والعرف أيضًا، «الذى يكون التأثير المستمر للمنفعة أو للعاطفة»[٣]. أعنى، أنه لابد أن نضيفهما إذا أردنا أن نقدم تفسيرًا شاملاً لممارسات أخلاقية موجودة.

ولذلك، لم يهتم «بين» بتقديم نظرية قَبْلية للأخلاق. لقد اهتم ببيان الأسس التجريبية للأخلاق كما هى موجودة. إنه يقرب الأخلاق كثيرًا من وجهة نظر عالم النفس. وإذا وضعنا هذا التقريب فى أذهاننا، فإننا نستطيع أن نفهم معالجته الوراثية للضمير والشعور بالإلزام. وفى مقابل وجهة نظر «دوجالد ستيوارت» التى تقول إن

---

(١) Ibid, p. 258

يلاحظ «بين» أيضًا أنه يمكن أن يكون لدينا ألوان من التقمص الوجدانى، وألوان من النفور والاشمئزاز التى تخلو من الغرض (المؤلف).

(٢) Ibid, p. 274.

(٣) Ibid, p. 277.

الضمير هو «مَلَكَة من ملكات الذهن أولية ومستقلة، تتطور بداخلنا على الرغم من أنه ليس لدينا، على الإطلاق، أية تجربة بسلطة خارجية»[١]، فإن «بين» يؤكد أن «الضمير هو محاكاة بداخلنا للحكومة الموجودة خارجنا»[٢]. وبمعنى آخر، الضمير هو انعكاس أدنى لصوت الآباء، والمعلمين والسلطة الخارجية بوجه عام. وينشأ الإحساس بالإلزام والواجب من تداعى يؤسس فى ذهن الطفل بين أداء الأفعال التى تحرمها سلطة خارجية والجزاءات التى تفرضها هذه السلطة.

ولذلك، إذا فسرنا «جون ستيوارت مل» بأنه يقدم مذهبًا نفعيًا بوصفه وصفًا مقنعًا للوعى الأخلاقى الموجود، فإن «بين» يكون محقًا، بدون شك، فى قوله بأنه يجب أن نضع فى الاعتبار عوامل أخرى إلى جانب مبدأ المنفعة من أجل وصف كاف للوعى الأخلاقى. لكن إذا فسرنا «مل» بأنه يوصى بمذهب معين فى الأخلاق، وبأنه يفضل هذا المذهب على نظرية الحاسة الخلقية على أساس أن مبدأ المنفعة يقدم معيارًا لسلوك أخلاقى لا يوجد فى أية نظرية خالصة من نظريات الحاسة الخلقية، فإن القول بأن «بين» يكون أكثر وضعية من «مل» هو مسألة خلافية. لأنه على الرغم من أنه يعرف، كما رأينا، الميزة التى تكون لمذهب المنفعة فى امتلاكه معيارًا خارجيًا، فإنه يميل إلى التشديد على نسبية المعتقدات الأخلاقية. وإذا سأل أى شخص: ما المعيار الأخلاقى؟ فإن الإجابة المناسبة ستكون إنه «تشريعات المجتمع الموجود، من حيث إنها مستمدة من شخص ما يرتدى فى زمنه سلطة أخلاقية تشريعية»[٣]. وبدلاً من أن نعالج الأخلاق كما لو كانت كلاً واحداً غير مرئى، فإنه ينبغى علينا أن ننظر إلى قوانين معينة وقواعد أخلاقية بصورة منفصلة. ثم نرى أنه توجد وراء ظاهرة الضمير والإلزام سلطة. ويقر «بين» بتأثير الأفراد البارزين، غير أن رضا المجتمع بوجه عام، أيًا كان، مطلوب لإكمال

---

(١) Ibid, p. 283.

(٢) Ibid,

(٣) The Emotions and the Will, p. 281.

العملية التشريعية. وحالما تكتمل، توجد السلطة الخارجية التى تشكل الضمير والإحساس بالواجب فى الفرد.

وكان «بين» يفعل خيراً لو أنه تأمل إقراره الخاص بأن الأفراد البارزين يستطيعون من جديد صياغة النظرة الأخلاقية لمجتمع ما. أعنى: أنه يجب عليه أن يسأل نفسه عما إذا كان هذا الاقرار يتسق، بالفعل، مع أخلاق الضغط الاجتماعى. لقد استنتج البعض أن هناك مجالاً لقيم موضوعية تكون فيه درجات مختلفة من الاستبصار ممكنة، بينما اعتقد «برجسون» أنه لابد أن نميز بين ما يسميه «الأخلاق المنغلقة» و«الأخلاق المفتوحة». غير أنه يبدو أن المشكلة لم تؤرق «بين»، حتى على الرغم من وجود معطيات إثارة المشكلة فى تفسيره للأخلاق.

٣- وثمة تغيير جذرى كبير فى الأخلاق النفعية قام به «هنرى سد جويك» (١٨٣٨ - ١٩٠٠)، زميل «كلية ترنتى»، بكمبردج، الذى اختير لكرسى فلسفة الأخلاق فى هذه الجامعة عام ١٨٨٣. قامت شهرته، أساسًا، على كتابه «مناهج الأخلاق» (١٨٧٤). وتشمل كتابات أخرى كتابه «مجمل تاريخ الأخلاق للقُراء الإنجليز» (١٨٨٦)، وكتابه «محاضرات فى أخلاق جرين، وسبنسر، ومارتنيو» الذى نُشر غُفلاً عام ١٩٠٢.

يرى «سد جويك» فى تفسيره لتطور الآراء الأخلاقية، الذى طُبع فى الطبعة السادسة (١٩٠١) من كتاب «مناهج الأخلاق» أن «تمسكى الأول بمذهب أخلاقى محدد كان بمذهب مل النفعى»(١). غير أنه سرعان ما رأى تباينًا بين مذهب اللذة السيكولوجى، الذى يرى أن كل إنسان يبحث عن لذته الخاصة، ومذهب اللذة الأخلاقى، الذى يرى أنه يجب على كل إنسان أن يبحث عن السعادة العامة. وإذا أُخذ مذهب اللذة السيكولوجى ليعنى أن كل إنسان يبحث، فى حقيقة الأمر، عن لذته الخاصة فقط، فإن القضية تكون موضع خلاف وجدال، أو تكون، بالأحرى، كاذبة. لكن لا يمكن، على أية

---

(١) The Methods of Ethics, p. x v (6th edition).

حال، لقضية سيكولوجية خالصة، أن تؤسس قضية أخلاقية. إذ لا نستطيع، كما يرى هيوم، أن نستنبط «ما ينبغى» مما هو «كائن»؛ أى لا نستطيع أن نستنبط جملة «ما ينبغى» من جملة وصفية واقعية. وربما يكون «جيمس مل» قد حاول أن يبيّن كيف أنه يمكن من الناحية السيكولوجية لشخص ما يسعى بطبيعته نحو لذته الخاصة أو سعادته أن يفعل بصورة غيرية. لكن حتى إذا كان تفسيره للمسألة صحيحًا من وجهة نظر سيكولوجية، فإن ذلك لا يبين أنه «ينبغى» علينا أن نفعل بصورة غيرية. ولذلك، إذا كان لابد أن يكون لمذهب اللذة الأخلاقى أو الكلى أساس فلسفى، فإنه يجب علينا أن نبحث عنه فى مكان آخر غير علم النفس.

وصل «سد جويك» إلى نتيجة تقول إن هذا الأساس الفلسفى لا يمكن أن يوجد إلا فى حدس مبدأ أخلاقى أساسى أو مبادئ أخلاقية أساسية. ولذلك انسحب «سدجويك» من مذهب المنفعة الموجود عند «بنتام» و«جون ستيوارت مل» إلى المذهب الحدسى. ولكن تفكيراً أبعد أقنعه بأن المبادئ الواضحة فى أخلاق الحس المشترك، من حيث إنها تتميز عن النظريات الفلسفية عن الأخلاق، إما أن تكون نفعية فى طابعها، أو تطابق، على أية حال، مذهب المنفعة. «إننى، بالتالى، فيلسوف نفعى، لكن على أساس حدسى»[(١)].

ولذلك فى رأى سد جويك هناك مبادئ أخلاقية معينة، صحيحة بصورة واضحة بذاتها. وهكذا يتضح أن المرء يفضل مستقبلاً خيراً بصورة أعظم على حاضر أقل خيراً[(٢)]. وهذا هو مبدأ التروى والفطنة. وواضح أيضًا وضوحًا ذاتيًا أنه ينبغى علينا

Ibid, p. xx (1)

(٢) لا يعنى ذلك أنه ينبغى علينا أن نفضل مستقبلاً خيراً غير مؤكد على حاضر أقل خيراً لكنه مؤكد. إن المبدأ يقرر، من حيث إنه واضح بذاته أن الأسبقية فى الزمان، منظوراً إليها ببساطة فى ذاتها، ليست أساساً لتفضيل خير على خير آخر..cf. The Methods of Ethics, p. 381

من حيث إننا موجودات عاقلة أن نعامل الآخرين بالطريقة التى نعتقد أننا ينبغى أن نُعامل بها، إذا لم يكن هناك فرق «يمكن صياغته كأساس معقول لفرق المعاملة»[١]. وهذا هو مبدأ العدالة. وواضح أيضًا وضوحًا ذاتيًا أن خير أى فرد، من وجهة نظر الكون، ليس أكثر أهمية من خير أى شخص آخر، وينبغى علىَّ من حيث إننى موجود عاقل أن أستهدف الخير العام، بقدر ما يمكن تحقيقه عن طريق مجهوداتى. ويمكن أن نستنبط من هاتين القضيتين مبدأ الأريحية، أعنى: «أن كل شخص ملزم بأن ينظر إلى خير أى شخص آخر كما لو كان خيره الخاص، إلا من حيث إنه يحكم عليه بأنه أقل، عندما ينظر إليه بدون محاباة، أو على أنه يستطيع أن يعرفه أو يبلغه بصورة أقل بالتأكيد[٢].

يتضمن مبدأ التروى أو مبدأ «الأنانية العاقلة»، كما ذكرناه سابقًا، أنه ينبغى على الإنسان أن يبحث عن خيره الخاص. و«سد جويك» مقتنع، فى حقيقة الأمر، مع بطلر، بأن هذا إلزام واضح جلىّ. ومع ذلك، فإن مبدأ الأريحية العاقلة يقرر أنه ينبغى علينا أن نبحث عن خير الآخرين، وفق شروط معينة على أية حال. وإذا ربطنا هذين المبدأين، نكون ملزمين بأن نبحث عن خير الجميع، بما فى ذلك خيرنا الخاص، أو نبحث عن خيرنا الخاص من حيث إنه جزء مكوِّن من الخير العام. لأن الخير العام يتكون من ألوان الخير الفردية. ولذلك، فإن الخير العام يمكن أن يساوى السعادة الكلية، شريطة أن لا نفهم أن السعادة هى، ببساطة، لذات الحس، وشريطة أن لا نقصد أن نشير إلى أن السعادة يتم بلوغها باستمرار عن طريق استهدافها مباشرة. ولذلك «فإننى أصل فى النهاية إلى نتيجة هى أن المنهج الحدسى الذى يُطبق بشدة ينتج

---

(١) The Methods of Ethics, p. 380.

قد يكون الفرق ظرفًا من الظروف أو بين الأشخاص الذين نتحدث عنهم. ولا نعتقد بالضرورة أنه من الصحيح أن نعامل طفلاً بالطريقة التى نرى أنه ينبغى أن نُعامل بها (المؤلف).

(٢) Ibid, p. 382.

مذهب اللذة الكلى الخالص، كنتيجة نهائية له، والذى يكون ملائمًا لأن يدل بكلمة واحدة على مذهب المنفعة[1].

إذا نظرنا إلى فلسفة «سد جويك» الأخلاقية على ضوء التراث النفعى، فإننا نميل بصورة طبيعية إلى أن نركز اهتمامنا على رفضه لمزاعم السيكولوجيا الوراثية لأن تزود بأساس كاف لمعتقداتنا الأخلاقية، لاسيما الوعى بالإلزام، واستخدامه فكرة البديهيات الأخلاقية المدركة حدسيًا، الاستخدام الذى شجَّع عليه قراءته لـ«صموئيل كلارك» وكُتاب آخرين[2]. إنه يمكن أن يوصف بأنه نفعى حدسى أو بأنه حدسى نفعى، إذا لم تتضمن هذه الأوصاف تناقضًا فى الألفاظ. لقد أثبت «سد جويك»، بالفعل، أنه لا وجود لتنافر حقيقى بين مذهب المنفعة والمذهب الحدسى. كما أنه كان، فى الوقت نفسه، مفكرًا أمينًا لدرجة أنه لم يؤكد أنه قدَّم حلاً لمشكلة التوفيق بين مزاعم المصلحة والواجب، ومزاعم التروى أو الأنانية العاقلة ومزاعم الأريحية، الأريحية التى لا تستطيع أن تعبر عن نفسها فى سلوك غيرى فحسب، بل أيضًا فى تضحية كاملة بالذات فى خدمة الآخرين، أو فى السعى إلى غاية مثالية.

ومع ذلك، إذا نظرنا إلى فلسفة «سد جويك» الأخلاقية من جهة ما سيأتى فيما بعد بدلاً من أن ننظر إليها من جهة ما قلناه من قبل، فمن المحتمل أن نركز أكثر على منهجه. لقد شدد على الحاجة إلى فحص ما يسميه بأخلاق الحس المشترك، وحاول أن يكتشف المبادئ المتضمنة فى الوعى الأخلاقى العادى، لكى يصوغها بدقة ويحدد علاقاتها المتبادلة. إن منهجه تحليلى. فقد كان يختار مشكلة، وينظر إليها من زوايا متعددة، ويقترح حلاً، ويثير اعتراضات واعتراضات مضادة. وربما مال إلى الانغماس فى تفاصيل، وتعليق الحكم النهائى؛ لأنه لم يستطع أن يرى طريقه بوضوح خلال كل الصعوبات. ومع ذلك، فإن قول ذلك، هو إدانة لدقته وأمانته الدقيقة.

The Methods of Ethics, pp. 406 - 7. (١)

For Samuel Clarke, see vol. v of this History pp. 160 - 1. (٢)

وعلى الرغم من أن استعانته بحقائق واضحة بذاتها قد لا تبدو مقنعة للغاية، فإن اهتمامه بتحليل الوعي الأخلاقي العادي وتوضيحه يذكِّر المرء بالحركة التحليلية المتأخرة في الفلسفة البريطانية.

٤- توجد جذور سيكولوچيا التداعي، والمذهب الظاهري عند جون ستيوارت مل، والأخلاق النفعية، في القرن الثامن عشر. ومع ذلك، سرعان ما بدأت، بعد منتصف القرن التاسع عشر، فكرة جديدة تصبغ تيار التفكير التجريبي. وهذه الفكرة هي فكرة التطور. ولا نستطيع، بالفعل، أن نركز على تاريخ معين ونقول إنه بعد هذا التاريخ أصبح المذهب التجريبي فلسفة للتطور. بدأ «هربرت سبنسر»؛ فيلسوف التطور العظيم في القرن التاسع عشر، نشر كتابه «نسق الفلسفة» قبل أن ينشر جون ستيوارت مل عمله عن «هاملتون»، وواصل «بين» الذي توفي في نفس السنة التي توفي فيها سبنسر، التراث الذي مثله «جيمس مل» و«جون ستيوارت مل». وفضلاً عن ذلك، فإن قضية الحركة التجريبية من حيث إنها كل جاء تحت هيمنة فكرة التطور أقل من هيمنة الفكرة التي أصبحت بارزة في ممثلين معينين للحركة. ومع ذلك، نستطيع أن نقول إنه في النصف الأول من القرن غزت نظرية التطور ولم تحتل الأجزاء التي لها صلة بالميدان العلمي فحسب، بل احتلت أيضًا جزءًا ملحوظًا من ميدان الفلسفة التجريبية.

لم تكن فكرة التطور البيولوجي، بالتأكيد، اختراعًا من اختراعات منتصف القرن التاسع عشر. فقد ظهرت هذه الفكرة من حيث إنها فكرة نظرية حتى عند اليونان القدماء. وقد أعدَّ «جورج لويس دى بوفون» Georges- Louis de Buffon (١٧٠٧ - ١٧٨٨)[١] لهذه الفكرة الطريق في القرن الثامن عشر، بينما اقترح «جان باتيست بيير

(١) الكونت جورج لويس بوفون : كاتب وعالم طبيعي فرنسي أشهر آثاره كتاب «التاريخ الطبيعي العام والخاص» وهو يقع في ستة وثلاثين مجلداً (١٧٤٩-١٧٨٩). (المراجع).

لامارك» J. Baptiste Pierre Lamarck (١٧٤٤ - ١٨٢٩)[1] نظرياته التى تقول إن ثمة تغيرات تحدث فى البناء العضوى للحيوانات، استجابة لاحتياجات جديدة تحدثها تغيرات فى البيئة، فبعض الأعضاء تُهمل فى الاستعمال، وتنشأ أعضاء أخرى وتتطور، وإن العادات المكتسبة تنتقل عن طريق الوراثة. وفضلاً عن ذلك، عندما ذاعت أخبار فكرة التطور لأول مرة فى بريطانيا، كان المذيع لأخبارها فيلسوفاً؛ هو «سبنسر» وليس عالمًا. ولم يؤثر ذلك، فى نفس الوقت، على أهمية كتابات «داروين» فى وقوف نظرية التطور على أقدامها، وفى تقديم دافع قوى للغاية لذيوعها.

كان «تشارلز روبرت داروين» (١٨٠٩ - ١٨٨٢) عالم طبيعة، ولم يكن فيلسوفًا. أثناء رحلته الشهيرة على سفينته "Beagle" (١٨٣١ - ١٨٣٦)، أدت به ملاحظته لتنوعات بين حيوانات من نفس النوع وضعت بصورة مختلفة، وتأمله فى الاختلافات بين حيوانات حية وحيوانات متحجرة (حفريات)، إلى أن يشك فى نظرية ثبات الأنواع. وساعدته دراسة كتاب «مالتوس» «مقال عن مبدأ السكان» فى عام ١٨٣٨ إلى أن يصل إلى نتيجة هى أنه فى الصراع من أجل الوجود تبقى التنوعات المفضلة والنافعة، وتتلف التنوعات غير المفضلة وتهلك، وكانت نتيجة هذه العملية هى تكون أنواع جديدة، تكتسب خصائص تنتقل عن طريق الوراثة.

وقد وصل عالم طبيعة آخر، وهو «ألفرد رسل ولاس» A. R. Wallac (١٨٢٣-١٩١٣)، الذى تأثر، مثل داروين، بقراءة مالتوس فى الوصول إلى فكرة بقاء الأفضل فى الصراع من أجل الوجود، نقول وصل، بصورة مستقلة عن داروين، إلى نتائج مشابهة. وفى الأول من شهر يوليو عام ١٨٥٨، قدم «ولاس» و«داروين» عملاً مشتركًا فى اجتماع

---

(١) جان باتست لامارك: عالم بيولوجيا فرنسى من أبرز العلماء فى جميع العصور، ولقد قدم خدمات جليلة للعلم، كانت نظريته فى التطور أسبق من داروين، وقد ذهب أن الصفات المكتسبة تحدث فى الحيوانات والنباتات تغيرات بنيوية تنتقل بالوراثة إلى الذرية. (المراجع).

«الجمعية الينية»[1] بلندن. كان إسهام «ولاس» بحثًا عن «ميل التنوعات إلى الانتقال بصورة لا محدودة من النوع الأصلي»، بينما كان إسهام «دارون» اختصارًا لأفكاره الخاصة.

نُشر عمل دارون الشهير عن «أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي، أو حفظ الأجناس المفضلة في الصراع من أجل الحياة» في نوفمبر عام ١٨٥٩، وبيعت جميع النسخ في أول يوم نُشر فيه. وتلا هذا العمل عمل آخر في عام ١٨٦٨ وهو «تنوع الحيوانات والنباتات في ظل عملية الاستئناس». وشهد عام ١٨٧١ نشر كتابه «سلالة الإنسان والانتخاب بالنسبة للجنس». ونشر دارون عدداً من أعماله الأخرى، لكنه نال الشهرة بكتابيه «أصل الأنواع» و «سلالة الإنسان».

ولأن دارون كان عالمًا طبيعيًا، فقد تفرغ للتأمل الفلسفي، وكرس نفسه، في البداية، لإيجاد نظرية عن التطور تقوم على دليل تجريبي متاح. لقد فسر الأخلاق، بالفعل، بأنها تنشأ من غرضية الغريزة الحيوانية، وبأنها تتطور عن طريق تغيرات في المعايير الاجتماعية التي تضفي القيمة الباقية على المجتمعات. وقد كان على وعي تام، بوضوح، بالإخفاق الموجود في بناءات اللاهوتيين الذي أحدثته نظريته في التطور، لاسيما في تطبيقها على الإنسان. كتب عام ١٨٧٠ أنه بينما لم يتمكن من أن ينظر إلى الكون على أنه نتاج الصدفة العمياء، فإنه لم يستطع أن يرى دليلاً للتدبير والتخطيط، ومع ذلك قليلاً من التدبير المفيد، عندما شرع في النظر إلى تفاصيل التاريخ الطبيعي. وعلى الرغم من أنه كان مسيحيًا في الأصل، فإنه وصل مع مرور الزمن إلى تعليق لا أدرى للحكم. ومع ذلك، مال إلى تجنب التورط الشخصي في جدال لاهوتي.

---

(١) نسبة إلى عالم النبات السويدي «كارلوس لينيوس» (١٧٠٦-١٧٧٨) الذي يعتبر مؤسس علم النبات الحديث، فقد كان أول من قسم النباتات إلى فصائل وأنواع وجعل لكل نوع اسماً مؤلفًا من لفظين جنسه ونوعه، ثم طبق ذلك على الحيوان ابتداء من ١٧٥٨. (المراجع).

وربما إذا لم يكتب لنا أن نعيش فى واحد من جيوب الأصولية القليلة، فمن الصعب بالنسبة لنا الآن أن نقدِّر الاضطراب والهيجان الذى أحدثه فرض التطور فى القرن الأخير (القرن التاسع عشر)، لاسيما فى تطبيقه على الإنسان. لأن فكرة التطور كانت من جهة، عملة مشتركة افترضها أناس كثيرون لم يستطيعوا تماماً أن يذكروا أو يزنوا الدليل الذى قُدم لصالحها. ولم يعد الفرض، من جهة ثانية، فرصة لجدال لاهوتى مرير. وحتى أولئك الذين ماروا فى كفاية الدليل للبرهنة على تطور الجسم البشرى من أنواع أخرى، أدركوا بوجه عام أن الإصحاحات الأولى من «سفر التكوين» لم يكن القصد منها حل مشكلات علمية، وأن الأمر واحد من الأمور التى يجب أن تُحسم بناء على الدليل التجريبى المتاح. كما أننا، من ناحية أخرى، إذا استثنينا الماركسيين، الذين يلتزمون بالمذهب المادى، فإن غير المؤمنين النظريين لا يثبتون بوجه عام أن فرض التطور العضوى، إذا أُخذ بذاته، يبطل مذهب التأليه المسيحى، أو لا يطابق الاعتقاد الدينى. ومع ذلك، فإن وجود الشر والمعاناة فى العالم، الذى يكوِّن واحداً من الاعتراضات الرئيسية على مذهب التأليه المسيحى، يظل حقيقة لا يمكن الشك فيها، سواء قُبل الفرض أم رُفض. وفضلاً عن ذلك، لقد رأينا أن فلاسفة مثل «برجسون» طوروا فلسفة روحية داخل إطار الفكرة العامة للتطور الخلاق، وفى وقت أكثر حداثة، استخدم عالم مثل «تياردى شاردين»[1] بحماس نفس الفكرة فى خدمة رؤية دينية عن العالم. ولذلك، بدا لأناس كثيرين أن ألوان الجدال والخلاف فى القرن الأخير قد جمَّعت قدراً كبيراً من الغبار وخيوط العنكبوت فى الفاصل الزمنى.

ومع ذلك، لابد أن نتذكر أن فكرة تطور الأنواع، عندما طُبقت على الإنسان بصفة خاصة، كانت حدثًا جديداً فى منتصف القرن الماضى بالنسبة للجمهور العام المثقف،

---

(١) تيار دى شاردين (١٨٨١ - ١٩٥٥) كاهن يسوعى وفيلسوف وعالم جيولوجى فرنسى حاول فى كتابه «الرئيسى» الظاهرة الإنسانية (١٩٣٨ - ١٩٤٠) أن يكشف عن سر تطور الإنسان، وأن يوفق بين الخبرة الدينية ومعطيات العلم الطبيعى. (المراجع)

وفضـلاً عن ذلك، فإن الانطبـاع الذى لم يقدمـه أعلام الفكرة فـحسب، بل قدمـه أيضًا بعض نقادها، هو أن نظرية داروِن تُعد نظرية لا داعى لها، أو بالأحرى، يستبعدها أى تفسير غائى للعملية الكونية. فقد كتب «توماس هنرى هكسلى»، مثلاً، الآتى «إن ما يعترى الكاتب الحالى بقوة عند تصفحه الأول لكتاب «أصل الأنواع» هو الاقتناع بأن الغائية، كما تُفهم بوجه عام، لقيت ضربة قاتلة على أيدى داروِن»[1]. إن الأنواع التى تبقى هى الأكثر صلاحية للصراع من أجل الوجود؛ غير أن التنوعات التى تجعلها أكثر ملاءمة هى تنوعات عرضية.

إن اهتمامنا هنا ينصب على أثر نظرية التطور على الفلسفة وليس على الجدال والخلاف اللاهوتى الذى أحدثته. إن «هربت سبنسر»، الفيلسوف الأول للتطور فى القرن التاسع عشر، يستحق أن نكتب عنه فصلاً، أما الآن، فيكفى أن ننظر باختصار إلى كاتبين أو ثلاثة ساهموا فى ذيوع فكرة التطور، وتطوير بعض النظريات الفلسفية التى تقوم على هذه الفكرة، أو ترتبط بها. ومع ذلك، تجدر الملاحظة إلى أنهم كانوا علماء انجرفوا إلى الفلسفة، ولم يكونوا فلاسفة محترفين. وبوجه عام، لقد انحاز فلاسفة أكاديميون أو يعملون بالجامعة عن الموضوع وأخذوا موقفًا متحفظًا، وبالنسبة لسبنسر، فإنه لم يشغل مطلقًا وظيفة أكاديمية.

٥- الاسم الذى يقترح نفسه مباشرة فى هذا السياق هو اسم «توماس هنرى هكسلى» T. H. Huxley (١٨٢٥-١٨٩٥)(*). كانت لديه فرصة، من حيث إنه طبيب بحار كان على متن سفينة «الأفعى المجلجلة»، لدراسة الحياة البحرية للبحار الاستوائية،

---

(١) Lectures and Essays (The people' Library edition) pp. 178 - 9.

كان هكسلى يعلق على مقال كتبه أستاذ هو Kolliker of Wurzurg الذى وصف داروِن بأنه غائى وانتقده لهذا السبب (المؤلف).

(*) هكسلى، توماس هنرى (١٨٢٥ - ١٨٩٥) عالم بيولوجى بريطانى. قام بدراسات فى علم التشريح، وفى موضوع التطور، أيد مذهب داروِن ودافع عنه، وعمل على تعريف الجمهور به (المترجم).

واختير بسبب أبحاثه زميلاً فى الجمعية الملكية عام ١٨٥١. وفى عام ١٨٥٤، عُين محاضراً فى التاريخ الطبيعى فى «مدرسةماينز» وأصبح بمرور الزمن أكثر انشغالاً بالحياة العامة، يخدم فى عشر لجان ملكية، وله دور فعال فى المؤسسة التربوية. وأصبح رئيساً للجمعية الملكية من عام ١٨٨٣ حتى ١٨٨٥.

يرى هكسلى أن دارون وضع نظرية التطور، من وجهة نظره، على أساس صحيح عن طريق اتباع منهج يتفق مع القواعد التى أرساها «جون ستيوارت مل». «لقد حاول أن يحدد وقائع عظيمة بصورة استقرائية؛ أى عن طريق الملاحظة والتجربة؛ ثم استدل من الوقائع التى أعدَّها، واختبر فى النهاية صحة استدلاله عن طريق مقارنة استنباطاته بوقائع الطبيعة الملاحظة» (١). صحيح أن أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعى لم تتم البرهنة عليه بيقين. وتبقى النظرية فرضاً لا يتمتع إلا بدرجة عالية من الاحتمال. لكنها «الفرض الباقى الوحيد الذى لا يستحق شيئاً من وجهة نظر علمية»(٢). وهى تطور ملحوظ فى نظرية لا مارك(٣).

لكن على الرغم من أن «هكسلى» قبل وجهة النظر التى تقول إن التطور العضوى يسبقه انتخاب طبيعى، أو بقاء الأفضل فى الصراع من أجل الوجود، فإنه قام بتمييز

---

(١) Lay Sermons, Addresses and Review, p. 294 (5th. edition). The quotation is taken From an 1860 article on the Origin of Species.

(٢) Ibid, p. 295.

(٣) بالنظر إلى نظرية «لامارك» التى تقول إن التغيرات البيئية تنتج حاجات جديدة فى الحيوانات، وإن الحاجات الجديدة تنتج رغبات جديدة، وإن الرغبات الجديدة تنتج تحويرات عضوية تنتقل عن طريق الوراثة، يرى هكسلى أنه يبدو أن «لامارك» لم يبحث «عما إذا كان هناك أى سبب للاعتقاد أنه توجد أية حدود لكمية التحويرات التى يمكن إنتاجها، أو يسأل كم من الوقت يحاول حيوان ما أن يشبع رغبة مستحيلة (المؤلف)

Lectures and Essays, p. 124. The quotation is taken From an 1850 essay on “The Darwinian Hypothesis”.

حاد بين العملية التطورية وحياة الإنسان الأخلاقية. إن أولئك الذين قدموا أخلاقًا للتطور، التى وفقًا لها تكون حياة الإنسان الأخلاقية استمرارًا للعملية التطورية، ربما هم على حق فى إثبات أن ما نسميه بالعواطف الأخلاقية تطورت مثل الظواهر الطبيعية الأخرى. غير أنهم أغفلوا أن العواطف اللاأخلاقية هى أيضًا نتاج التطور. فاللص والقاتل يتبعان الطبيعة مثلهما فى ذلك مثل الإنسان الذى يحب الخير لبنى البشر[١].

ومع ذلك، تتضمن الأخلاق معارضة للعملية التطورية. ففى الصراع من أجل الوجود يميل الأقوى والأكثر تأكيدًا لذاته إلى احتقار الضعيف، بينما «التقدم الاجتماعى يعنى ضبط العملية الكونية فى كل خطوة واستبدالها بأخرى، قد تسمى بالعملية الأخلاقية[٢]. إن المجتمع البشرى ربما يكون، أصلاً، نتاج ضرورة عضوية مثل مجتمعات النحل والنمل. لكن فى حالة الإنسان، يتضمن التقدم الاجتماعى تقوية رابطة التعاطف المتبادل، والاعتبار والأريحية، والقيود التى تفرضها الذات على ميول ليست اجتماعية. صحيح أن هذه العملية، من حيث إنها تجعل مجتمعًا ما أكثر ملاءمة للبقاء بالنسبة للطبيعة أو بالنسبة لمجتمعات أخرى، تنسجم مع التقدم الكونى لكن من حيث إن القانون والقواعد الأخلاقية تقيد الصراع من أجل الوجود بين أعضاء مجتمع معين، فإن العملية الأخلاقية تناقض، بوضوح، العملية الكونية. لأنها تهدف إلى إنتاج صفات مختلفة أتم الاختلاف. ولذلك نستطيع أن نقول إن «التقدم الأخلاقى للمجتمع لا يعتمد على محاكاة العملية الكونية، ليس فى الفرار منها، وإنما فى مقاومتها»[٣].

---

(١) Evolution and Ethics and other Essays, p. 80. the discourse on Evolution and Ethics was originally given at Oxford as the second Romanes Lecture.

(٢) Ibid, p. 81.

(٣) Ibid, p. 83.

وهكذا، فإن ثمة اختلافًا ملحوظًا بين آراء «هكسلى» وحفيده «سير جوليان هكسلى»، فى العلاقة بين التطور والأخلاق. ولا أعنى الإشارة، بالتأكيد، إلى أن «سير جوليان هكسلى» يرفض الصفات الأخلاقية والمثل العليا التى نظر إليها جده على أنها مرغوب فيها. فالمسألة هى أنه بينما شدد «سير جوليان هكسلى» على عنصر الاتصال بين الحركة العامة للتطور والتقدم الأخلاقى، فإن «توماس هنرى هكسلى» شدد على عنصر الانفصال، ذاهبًا إلى أن «العملية الكونية لا تمتلك نوعًا من العلاقة بغايات أخلاقية»[1]. وربما يكون «توماس هنرى هكسلى» قد دعا، بالتأكيد، إلى نوع جديد من الأخلاق، يتضمن رفعة نيتشه لأناس الطبيعة الأقوياء، يمكن تفسيرها بأنها استمرار لما أسماه بالعملية الكونية. غير أنه لم يهدف إلى أى تفاوت هكذا للقيم. فهو، بالأحرى، قبل قيمة المشاركة الوجدانية، والأريحية، واحترام الآخرين... إلخ؛ ولم يجد فى العملية الكونية احترامًا لهذه القيم.

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن حياة الإنسان الأخلاقية تشكل بالنسبة لهكسلى عالمًا خاصًا بذاته داخل عالم الطبيعة، فإنه لا ينتج عن ذلك أنه نظر إلى الإنسان على أنه يمتلك نفسًا روحية لا يمكن تفسيرها عن طريق التطور. لقد أثبت أن «الوعى وظيفة من وظائف المخ»[2]؛ أعنى أنه ظاهرة تنشأ عندما تطور المادة صورة خاصة من التنظيم. وقد أدت هذه النظرية، ومعها دفاعه عن الحتمية، إلى وصفه بأنه فيلسوف مادى.

ومع ذلك، أنكر «هكسلى» بصورة شديدة إمكان انطباق هذا الوصف عليه. وربما لا يكون السبب الذى يقدمه لهذا الإنكار مؤثرًا؛ لأنه يتضمن تفسيرًا ضيقًا للغاية للمذهب المادى. ويثبت المذهب المادى، كما يرى هكسلى، أنه لا وجود لشىء فى

---

(١) Evolution and Ethics, and Other Essays. p. 83.

(٢) Ibid, p. 135.

الكون سوى المادة والقوة، بينما لا تنكر نظرية الطبيعة الظاهرية للوعى حقيقة الوعى، ولا توحد بينه وبين العمليات الفيزيائية التى يعتمد عليها[1]. بيد أن «هكسلى» يستمر فى ملاحظة، بعدم توقع جذاب نسبياً، أن «الحجج التى يستخدمها ديكارت وباركلى لبيان أن معرفتنا اليقينية لا تجاوز حالات وعينا، تبدو لى على أنها قاطعة الآن كما كانت عندما عرفتها لأول مرة منذ نصف قرن مضى... إن يقيننا الوحيد هو وجود العالم الذهنى، ويهبط وجود «القوة والمادة»، فى أحسن الأحوال، إلى منزلة فرض محتمل بدرجة عالية[2]». وفضلاً عن ذلك، إذا انحلت الأشياء المادية إلى مراكز للقوة، فإن المرء يتحدث جيداً عن المذهب اللامادى مثلما يتحدث عن المذهب المادى.

وربما لا يكون من السهل جداً أن نفهم كيف أن النظرية التى تقول إننا لا نستطيع، على الإطلاق، أن نفعل، بالفعل، أى شىء بيقين سوى أن حالات وعينا يمكن أن تنسجم مع النظرية التى تقول إن الوعى وظيفة من وظائف المخ. بيد أن النظرية الأولى تساعد «هكسلى» على أن يقول إنه «إذا كنا مجبرين على أن نختار بين المذهب المادى والمذهب المثالى، فإننى أختار المذهب المثالى»[3].

ومع ذلك، لابد أن يُضاف أنه لم تكن لدى «هكسلى» نية لأن يدع نفسه مجبراً على أن يختار بين المذهب المادى والمذهب المثالى. وينطبق الشئ نفسه على قضية الاختيار بين مذهب الإلحاد ومذهب التأليه. وقد جاهر «هكسلى» بأنه لا أدرى، وعبَّر فى عمله عن «ديفيد هيوم» عن الاتفاق مع تعليق الفيلسوف الأسكتلندى للحكم على مشكلات

---

(١) فالفيلسوف الماركسى، مثلاً، لا ينكر، حقيقة الذهن. ولا يوحد بين العمليات السيكولوجية والعمليات الفيزيائية. لكنه ينظر إلى نفسه، على الرغم من ذلك، على أنه فيلسوف مادى. وهكذا يكون مادياً بالمعنى الميتافيزيقى (المؤلف).

(٢) Evolution and Ethics, and Other Essays, p. 130

هو عنوان لكتاب مشهور جداً، مؤلفه هو الفيلسوف المادى الألمانى «لدفيج بوخنر» (المؤلف) See vol. VII of this History, pp. 352 - 3.

(٣) Ibid. p. 20.

ميتافيزيقية. إن لدينا معرفتنا العلمية، «وقد تعلم رجل العلم أن يؤمن بتبرير، ليس عن طريق الإيمان، بل عن طريق التحقق»[1]. ولابد أن نظل لا أدريين بالنسبة لما يجاوز ميدان التحقق، وتعليق الحكم.

وكما يتوقع المرء فى حالة فيلسوف مادى ينحرف إلى الفلسفة، فإن نظريات هكسلى لم توضح جيداً. ولم يظهر اتساقها المتبادل، بوضوح، إذا أردنا القصد فى الكلام. كما أنها لا تبين فى الوقت نفسه الاتجاه الإنجليزى غير المعهود الذى يظهر نفسه فى كراهية لألوان التطرف والإحجام عن الإذعان لفرض علامات محددة. لقد كان «هكسلى» على استعداد تام لأن يدافع عن التطور ضد الهجوم، كما فعل فى مقابلته الشهيرة مع الأسقف «صموئيل ولبرفورس» عام ١٨٦٠. وقد كان على استعداد لأن ينتقد اللاهوت المعتدل. لكن على الرغم من أنه لم يؤمن بالعقيدة المسيحية عن الله فإنه رفض أن يلزم نفسه بمذهب الإلحاد أو بالمذهب المادى. إن وراء ستار الظواهر يكمن ما لا يمكن معرفته. والمذهب اللاأدرى هو، بالتعريف، الموقف المناسب بالنسبة لما لا يمكن معرفته.

٦- (١) قبل «جون تندال» (١٨٢٠ -١٨٩٣)(*) لقب «المادية» الذى رفضه هكسلى، وقد عُين جون تندال أستاذاً للفلسفة الطبيعية فى المعهد الملكى عام ١٨٥٣، حيث كان زميلاً لـ«فاراداى»(**) Faraday [2]. اهتم «تندال» أساساً بالفيزياء

---

(١) Lay Sermons, Addresses and Review, p. 18.

(*) جون تندال (١٨٢٠ ـ ١٨٩٣) فزيائى بريطانى اختير عام ١٨٥٣أستاذاً للفلسفة الطبيعية بالمعهد الملكى بلندن حيث أصبح زميلاً وصديقاً لفاراداى، فسر زرقة السماء وامتصاص الهواء الرطب للحرارة بسرعة. (المراجع)

(**) ميشيل فاراداى (١٧٩١ ـ ١٨٦٧) كيميائى وفيزيائى بريطانى من أبرز علماء الطبيعة، عمل وهو صبى فى تجليد الكتب فكان يقرأ كل يوم ما يقوم بتجليده فثقف نفسه وكان له فى نهاية حياته مجموعة من المكتشفات العلمية. (المراجع)

(٢) On Faraday's death in 1867 Tyndall succeeded him as superintendent of the Institution.

اللاعضوية، لاسيما بموضوع الحرارة الإشعاعية، وكان أقل ميلاً من «هكسلى» من الانجراف إلى ميدان الفلسفة. غير أنه لم يتردد فى أن يعلن بوضوح ما أسماه «بالمذهب المادى العلمى».

ومع ذلك، لم يكن المذهب المادى العلمى الذى قبله «تندال» مثل المذهب المادى الذى رفضه «هكسلى». لأنه كان يعنى بمقدار كبير بالفرض الذى يقول إن حالة الوعى ترتبط بعملية فيزيائية فى المخ. ولذلك يرى تندال فى خطابه إلى الجمعية البريطانية فى عام ١٨٦٨ عن «مجال المذهب المادى وحدوده» أنه «فى التأكيد أن نمو الجسم آلى، وأن التفكير، كما نمارسه، يرتبط بفيزياء المخ - فى هذا التأكيد اعتقد أن موقف «الفيلسوف المادى» يتقرر بمقدار ما يمكن التمسك بهذا الموقف.»[١]. وبعبارة أخرى، يؤكد الفيلسوف المادى أن مجموعتين من الظواهر، العمليات الذهنية والعمليات الفيزيائية، ترتبطان، على الرغم من أنه «يجهل تماماً»[٢] الرابطة الحقيقية التى توحد بينهما. ويؤكد «تندال»، بالفعل، فى خطابه المسمى «خطاب بلفاست» **Belfast**[*]، الذى ألقاه أمام الجمعية البريطانية عام ١٨٧٤، نقول يؤكد تندال مراراً أن الإنسان الموضوع ينفصل عن طريق هوة لا يمكن عبورها عن الإنسان الذات. ليست هناك طاقة آلية (حركية) فى الذهن البشرى يحملها، دون انقطاع منطقى، من ذهن إلى آخر[٣].

---

(١) Fragments of Science for Unscientific People. pp. 121-2 (2nd edition).

(٢) Ibid, p. 122.

(*) بلفاست هى عاصمة أيرلندا الشمالية (المراجع)

(٣) Lectures and Essays. p. 40 (Rationalist Press Association edition. 1903).

لقد فهم «تندال» المذهب المادى العلمى، بالفعل، على أنه يتضمن «قبولاً مؤقتًا»[١] للفرض الذى يقول إن الذهن وكل ظواهره «كانت كامنة منذ القدم فى سحاب ملتهب»[٢] وإنه «نتاج للتفاعل بين الكائن الحى والبيئة عن طريق معدلات كونية من الزمن»[٣]. بيد أن النتيجة التى يستمدها من نظرية التطور هى أنه لا يمكن النظر إلى المادة على أنها مجرد مادة «عمياء». بل يجب النظر إليها على أنها تحتوى، بالقوة، بداخلها على حياة وظواهر عقلية. وبمعنى آخر، يحتاج المذهب المادى العلمى إلى مراجعة لمفهوم المادة على أنها فى أساسها شىء ميت، ويعارض الحياة البيولوجية والذهنية.

ووراء ظاهرة المادة والقوة، التى تكوِّن موضوع البحث العلمى، «يكمن اللغز الحقيقى للكون الذى لا يمكن حله، وبقدر ما نهتم به، فإننا لا نستطيع أن نتوصل إلى حل له»[٤]. غير أن «تندال» لم يقصد بهذا اللغز الموجود فى الكون أن يكون مدعمًا للإيمان بالله كما يتصوره المسيحيون. ففى «اعتذاره عن خطاب بَلْفاست» (١٨٧٤) يتحدث عن فكرة الفاعلية بأنها «موجود يوجد وراء السديم»[٥]، لا من حيث إنها لا تقوم على دليل تجريبى فحسب، وإنما، أيضًا، من حيث إنها «تعارض الروح الخالصة للعلم»[٦]. وعلاوة على ذلك، عندما رد على ناقد كاثوليكى رأى، فى نفس «اعتذار عن خطاب بلفاست» أنه لا ينكر تهمة مذهب الإلحاد، بقدر ما يهم أى تصور للموجود الأسمى الذى، ربما، يقبله نقاده.

---

(١) Fragments of science, p. 166.

(٢) Ibid, p. 163.

(٣) Lectures and Essays, p. 40.

(٤) Fragments of Science. p. 93.

(٥) Lectures and Essays, p. 47.

(٦) Ibid.

إن المذهب المادى العلمى عند «تندال» ليس مقيداً، بالتالى، بوجهة نظر منهجية يفترضها بحث علمى. فهو لم يقل، ببساطة، مثلاً،إن عالم النفس العلمى يتعقب أبحاثه فى العلاقة بين الذهن والجسم بافتراض أننا نجد علاقة بين أية ظاهرة ذهنية معينة وعملية فيزيائية. إنه يقول إنه بقدر ما تهتم المعرفة، فإن العلم قادر على كل شىء، والمشكلات التى لا يستطيع أن يجيب عنها العلم هى مشكلات ليس لها حل من حيث المبدأ. إن الدين، مثلاً، فى مأمن من الدحض والإنكار طالما أنه يُنظر إليه، ببساطة، على أنه تجربة ذاتية[1]. لكن إذا نظرنا إليه على أنه يزعم مد معرفتنا وتوسيعها، فإن زعمه يكون زائفًا. وبالتالى، فإن «تندال» وضعى، بالمعنى العام للفظ. لكن بتسليمه بمجال للمذهب اللاأدرى، أى بأسرار أو ألغاز، لا يمكن حلها، فإنه لا يجزم بأن الوضعيين المناطقة قد قبلوا الموقف فيما بعد. بيد أن ذلك لا يغير الحقيقة التى تقول إن المذهب المادى العلمى شمل بالنسبة له وجهة نظر وضعية عن قدرة العلم فى ميدان المعرفة.

(٢) كما أن «سير ليسلى ستيفن» S. L. Stephen (١٨٣٢ - ١٩٠٤)، كتب مجلدين عن «تاريخ التفكير الإنجليزى فى القرن الثامن عشر» (١٨٧٦)، وثلاثة مجلدات عن «الفلاسفة النفعيون الإنجليز» (١٩٠٠)، نقول إنه دعم وجهة النظر التى تقول إن المذهب اللاأدرى ليس هو الموقف الوحيد الذى ينسجم، بالفعل، مع الروح العلمية الحقيقية. كان ستيفن فى البداية قسيسًا، وقع تحت تأثير «جون ستيوارت مل»، و«دارون» و«سبنسر»، وفى عام ١٨٧٥ تخلى، نهائيًا، عن موقفه الكهنوتى.

أكد «ستيفن» فى مناقشة عن طبيعة المذهب المادى أنه «يمثل وجهة نظر الباحث الفيزيائى. فالإنسان يكون ماديًا طالمًا أنه لا يتعامل إلا مع ما نلمسه، ونتناوله، ونراه،

(١) أنا أعتقد أنه لا يمكن لأى استدلال إلحادى أن ينتزع الدين من القلب البشرى. ولا يستطيع المنطق أن يحرمنا من الحياة، والدين هو الحياة بالنسبة للمتدين. ومن حيث إنه تجربة للوعى، فإنه يجاوز هجوم المنطق، نفس المرجع السابق، ص٤٥. (المؤلف).

أو ندركه عن طريق الحواس»[١]. وبمعنى آخر، يتطلب البحث العلمى مذهبًا ماديًا منهجيًا. إنه لا يتطلب قبولاً للمذهب الذى يقول إن المادة هى الحقيقة النهائية.

ومع ذلك، لا ينجم عن ذلك، مطلقًا، أن لدينا الحق فى أن نؤكد المذهب الروحى، المذهب الذى يقول إن الذهن هو الحقيقة النهائية. إن حقيقة الأمر هى «أننا لا نستطيع أن نختفى وراء ستار هو الواقع»[٢]. وإذا حاولنا أن نفعل ذلك، فإننا ندخل إلى «المنطقة المتعالية لتناقضات الذهن وخيوط العنكبوت التى تحيط به»[٣]. إن ما لا يمكن معرفته الذى يكمن وراء «الواقع» هو مجرد «فراغ»[٤]: إنه لا يتحول إلى حقيقة واقعية تُكتب بحرف كبير. «إن السر القديم، لايزال سرًا؛ فالإنسان لا يعرف شيئًا عن اللامتناهى والمطلق[٥].

قد يعتقد المرء أنه إذا كان العالم الظاهرى يساوى «الحقيقة»، فإنه لن يكون هناك سبب وجيه لافتراض أن هناك «ما لا يمكن معرفته» وراءه. فما هو سبب افتراض أن هناك سرًا يظل باستمرار سرًا؟ بالعكس، إذا كان هناك سبب وجيه لافتراض أن هناك مطلقًا لا يمكن معرفته، فلن يكون هناك سبب لأن يكون العالم الظاهرى مساويًا للواقع. بيد أن لا أدرية «ستيفن» تمثل بدقة تفكيرًا ليس فى موضعه لا يقل عن موقف عام. فالعلم لا يقدم لنا سوى معرفة متناهية. فهو لا يعرف شيئًا عن أى مطلق وراء التجربة. لكننا نشعر بأنه حتى إذا تم حل كل المشكلات العلمية، فإن الكون لايزال لغزًا، وسرًا. ومع ذلك، فإنه لا يمكن حل اللغز.

---

(١) An Agnostic's Apology and other Essays, P.52 (Rationalist Press Association edition, 1904) the quotation is taken From an 1886 essay. What is Materalism?

(٢) Ibid, p. 66.

(٣) Ibid, p. 57.

(٤) Ibid,

(٥) Ibid, p. 20.

ولا داعي للقــول بأنه لا يُنظر إلى المذهب المادى العلمي والمذهب اللاأدرى على الإطلاق بأنهما يستلزمان رفض القيم الأخلاقية. لقد أصر «تندال» على أن القيم الأخلاقية مستقلة عن العقائد الدينية، وأنه يجب ألا يُفهم المذهب المادى العلمى بأنه يتضمن أو يستلزم التقليل من شأن المثل الإنسانية العليا. لقد حاول «سير ليسلى ستيفن»، في كتابه «علم الأخلاق» (١٨٨٢) أن يواصل ويطور محاولة «سبنسر» لإقامة الأخلاق على التطور. إن وظيفة الأخلاق، إذا نظرنا إليها نظرة مجردة، هى تدعيم صحة الكائن الحى الاجتماعي وحيويته. أما إذا نظرنا إليها من الناحية التاريخية، فإن المبادئ الأخلاقية تعتريها عملية الانتخاب الطبيعي، وتهيمن تلك المبادئ التى تكون أكثر فاعلية في تدعيم خير الكائن الحى الاجتماعى على تلك المبادئ الأقل فاعلية. أعنى أن المجتمع الذى نتحدث عنه يستحسنها. وهكذا، حتى الأخلاق تخضع لقانون البقاء للأصلح، ويتضح أن وجهة نظر «ستيفن» تختلف عن وجهة نظر «توماس هنرى هكسلى».

٧- ليس المذهب اللاأدرى، بالتأكيد، هو الموقف الوحيد الذى قبله أولئك الذين اعتنقوا نظرية التطور. فقد حاول «هنرى دريموند» **H. Drummond** (١٨٥١-١٨٩٧) مثلاً، وهو كاتب وجدت كتبه شعبية كبيرة، أن يوفق بين العلم والدين، ومذهب داروين والمسيحية، عن طريق عمل قانون التطور المستمر. ومع ذلك، فإن ما يدعو إلى الاهتمام بصورة أكبر، هو دعوى «جورج جون رومانز» (١٨٤٨-١٨٩٤)، وهو بيولوجي ومؤلف عدد من الأعمال عن التطور، الذى انتقل من الاعتقاد الدينى المبكر إلى المذهب اللاأدرى، ومن المذهب اللاأدرى عن طريق مذهب وحدة الوجود مرتداً في اتجاه مذهب التأليه المسيحى.

نجد تعبيراً عن الفترة اللاأدرية من تفكير «رومانز» فى كتابه «فحص منصف لمذهب التأليه»، الذى نُشر عام ١٨٧٨، تحت اسم منتحل هو «الفيزياء». يرى أنه لا يوجد دليل حقيقى على وجود الله، على الرغم من أنه ربما يكون صحيحاً، بالنسبة لكل ما نعرف، أنه لا يوجد كون إذا لم يكن هناك إله. ومع ذلك،

افترض «رومانز» فى سنوات متأخرة، فى محاضرة عنوانها «الذهن، والحركة، والواحدية» (١٨٨٥) صورة من مذهب وحدة الوجود، بينما يمثل كتابه «أفكار عن الدين» (١٨٩٥) الذى حرره «تشارلز جور»، الذى أصبح أسقف أكسفورد فيما بعد، نقول يمثل كتابه المذكور قبوله لاتجاه أكثر تعاطفًا مع مذهب التأليه المسيحى. ويضم هذا العمل مقالات كتبها «رومانز» من أجل كتابه «القرن التاسع عشر»، لكنه لم ينشرها، علاوة على ملاحظات خاصة بكتابه «فحص منصف لمذهب التأليه» الذى كان ينبغى أن يُسمى «الميتافيزيقا».

يبرهن «رومانز» فى المقالات عن أثر العلم فى الدين، التى تشكل جزءًا من كتابه «أفكار عن الدين» على أن هذا الأثر هدام بمعنى أنه أظهر تدريجيًا عدم صحة ألوان الاستعانة بالتدخل المباشر فى الطبيعة أو بالدليل المزعوم عن الحالات الخاصة للتدبير والتخطيط. كما أن العلم يفترض بالضرورة فى الوقت نفسه، فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق؛أى من حيث إنها تمثل نظامًا كليًا، ويقدم مذهب التأليه تفسيرًا معقولاً لهذا النظام الكلى. ومع ذلك، إذا أردنا أن نتحدث عن خالق مُسلَّم به للنظام الكلى من حيث إنه عقل إلهى، فلابد أن نتذكر أنه لا يمكن أن ننسب صفة تصف الأذهان التى نعرفها إلى الله بصورة ملائمة. ولذلك «فإن كلمة ذهن (عقل)، من حيث إنها تنطبق على الفاعلية المفترضة، هى بمثابة فراغ»[١]. وبهذا المعنى، فإن الدليل على مذهب التأليه، يؤدى، بالتالى إلى المذهب اللاأدرى.

يقبل «رومانز» فى ملاحظاته على التنقيح الثانى لكتابه «فحص منصف لمذهب التأليه» وجهة نظر مختلفة إلى حد ما بإثبات أن تقدم العلم «بعيدًا عن كونه يضعف الدين، يقويه بدرجة ليس لها حد لأنه يثبت اطراد العلِّية الطبيعية»[٢]. بيد أن السؤال

---

(١) Thoughts on Religion, p. 87.

(٢) Ibid, p. 124.

عما إذا كان يجب على المرء أن ينظر إلى النظام العلِّى الكلى على أنه تعبير مستمر عن الإرادة الإلهية أو أنه واقعة طبيعية، هو سؤال لا يمكن حسمه عن طريق الفهم البشرى وحده. إن العلم يمد بأساس تجريبى، من حيث إنه كذلك، للرؤية الدينية عن العالم، غير أن الانتقال إلى هذه الرؤية يتطلب فعلاً من أفعال الإيمان. صحيح «ليس لأحد الحق فى أن ينكر إمكان ما قد يُسمى أداة التمييز الروحى»[1]، الذى يتجلى فى الوعى الدينى؛ «ويخبرنى العقل نفسه أنه ليس معقولاً أن أتوقع أن القلب والإرادة يجب أن يرتبطا بالعقل فى البحث عن الله»[2]. إن الطريق لأن تصبح مسيحيًا هو أن تفعل بوصفك واحدًا، و«إذا كانت المسيحية صحيحة، فإن التحقق لا يكون، بالفعل، بصورة مباشرة عن طريق أى مجرى للعقل النظرى، وإنما يكون بصورة مباشرة عن طريق الحدس الروحى»[3]. كما أن الإيمان، أى التزام الذات المحدد بوجهة نظر دينية عن العالم، يتطلب فى الوقت نفسه «مجهودًا عنيفًا للإرادة»[4]، مجهودًا لم يكن «رومانز» نفسه على استعداد لأن يقوم به.

وبالتالى فمن الخطأ أن نقول إن «رومانز» ألزم نفسه بصورة محددة بموقف تأليهى. فهو، بمعنى ما، لا يبدأ بالمذهب اللاأدرى فحسب، بل ينتهى إليه أيضًا. وهناك، فى الوقت نفسه، فرق ملحوظ بين المذهب اللاأدرى الأول والمذهب اللاأدرى الأخير. لأنه بينما كان «رومانز» مقتنعًا فى فترة ما من حياته بأن الضمير العلمى يتطلب منه موقفًا لا أدريًا، فإنه أصر فى سنوات متأخرة على أنه يمكن تبرير وجهة النظر الدينية عن العالم، على الرغم من أنها تُبرر عن طريق شىء من طبيعة الحدس الروحى. ليس للاأدرى حق فى أن يعلن بطلان هذا الإمكان، أو أن يقول إن مغامرة الإيمان هى

(١) Ibid, p. 140.

(٢) Ibid, p. 132.

(٣) Ibid. p. 168.

(٤) Ibid. p. 131.

مغامرة الأحمق. لأن تجربة الإيمان قد يكون لها طريقتها الخاصة بالتحقق، لا يستطيع العلم أن يحكم عليها. وبمعنى آخر، لم يقتنع «رومانز» بالمذهب اللاأدرى ولم يكن على استعداد تام لأن يرفضه. لقد طوَّر تعاطفًا مع الاعتقاد الدينى لم يشارك فيه «تندال». غير أنه لم يشعر بأنه يستطيع أن يلزم نفسه به عن طريق مجهود الإرادة الذى نظر إليه على أنه ضرورى قبل أن تستطيع الصحة الداخلية للوعى الدينى أن تظهر نفسها.

٨- (أ) لقد أُعجب «جون ستيوارت مل»، كما رأينا، بأوجست كونت، وكان على استعداد لأن يتحدث، بوجه عام، عن ديانة البشرية. غير أنه لم يستخدم اقتراحات كونت لتأسيس عقيدة للديانة الجديدة، أو لأحلامه بهيمنة روحية وعقلية يمارسها الفلاسفة الوضعيون. كما أن «سبنسر»، الذى استمد الدافع من كونت قبل موقفًا نقديًا تجاه بعض نظريات الفرنسيين[١]، بينما وصف «هكسلى» فلسفة كونت بأنها كاثوليكية تنقصها المسيحية. وبالنسبة لتلاميذ كونت الحقيقيين، يجب علينا أن نتجه إلى «ريتشارد كونجريف» **R. Congreve** (١٨١٨-١٨٩٩)، زميل كلية «ودهام»،بأكسفورد، الذى ترجم كتاب الفيلسوف الوضعى كونت عن تعليم الدين بطريقة السؤال والإجابة إلى اللغة الإنجليزية، وإلى دائرته، التى تشمل: «جون هنرى بردجز» (١٨٣٢-١٩٠٦)، و«فردريك هاريسون» (١٨٣١-١٩٢٣)، و«ادوارد سبنسر بسلى« (١٨٣١-١٩١٥).

تأسست الجمعية الوضعية بلندن عام ١٨٦٧، وافتتحت عام ١٨٧٠ معبدًا وضعيًا فى شارع شابل. بيد أن انقسامًا حدث بعد سنوات فى صفوف الفلاسفة الوضعيين، وكوَّن أولئك الذين قبلوا قيادة «بييرلافيت» (١٨٢٣-١٩٠٣)، صديق كونت ونصيره من حيث إنه الكاهن الأكبر للمذهب الوضعى، اللجنة الوضعية بلندن التى افتتحت مركزًا

---

(١) كتب سبنسر فى عام ١٨٦٤ كتابه «أسباب معارضة فلسفة كونت» (المؤلف).

خاصاً بها عام ١٨٨١. وكان «بردجز» هو الرئيس الأول للجنة الجديدة (من عام ١٨٧٨ حتى ١٨٨٠)، وخلفه «هاريسون». وقاد «كونجريف» المجموعة الأصلية. وفى عام ١٩١٦ اتحدت المجموعتان من جديد[١].

(ب) لقد كان المفكرون المستقلون، بوضوح، أكثر أهمية من المفكرين الذين انشغلوا بنشر الكلمة الخالصة لمذهب كونت. وكان من بين هؤلاء المفكرين المستقلين «جورج هنرى لويس» (١٨١٧-١٨٧٨)، مؤلف المجلدين اللذين كانا شعبيين فى فترة ما، لكنهما نُسخا من مدة طويلة، هما «التاريخ البيوجرافى للفلسفة» (١٨٤٥-١٨٤٦). كان «لويس» فى سنواته الأولى متابعًا متوقداً لكونت، ونشر فى عام ١٨٣٣ كتابه «فلسفة كونت عن العلوم الوضعية». لكن على الرغم من أنه ظل وضعيًا بمعنى التمسك بأن الفلسفة تكمن فى التعميمات الأكثر اتساعاً من نتائج العلوم الجزئية، وتمتنع عن أية معالجة لما هو وراء التجربة، فإنه ارتحل بعيداً عن «كونت»، ووقع تحت تأثير «سبنسر». فى عام ١٨٧٤ -١٨٧٩ نشر خمسة مجلدات بعنوان «مشكلات الحياة والذهن».

ميز «لويس» بين الظاهرة التى يمكن فهمها، ببساطة، عن طريق عواملها المكونة، والظاهرة التى تنشأ من عواملها المكونة بوصفها شيئًا جديداً؛ أى الحداثة. تُسمى الظاهرة الأولى «بالناتج»، بينما تُسمى الظاهرة الثانية «بالناشئ». ولم تكن فكرة هذا التمييز من اختراع «لويس»، لكن يبدو أنه صك مصطلح «الناشئ» الذى لعب دوراً بارزاً فيما بعد فى فلسفة التطور.

(ج) ومن الأعلام الأكثر أهمية «وليم كنجدوم جلفورد» (١٨٤٥-١٨٧٩)، الذى كان أستاذاً للرياضيات التطبيقية فى «الكلية الجامعية»، بلندن، منذ عام ١٨٧١.

---

(١) تأسست المجلة الوضعية بلندن "The Positivist Review" عام ١٨٦٤. غير أن النشرة الدورية توقفت عام ١٩٢٥، بعد أن سُميت «بالإنسانية» أثناء السنتين الأخيرتين من حياتها (المؤلف).

كان رياضياً بارزاً، كما اهتم بموضوعات فلسفية اهتماماً كبيراً. وكان مبشراً متوقداً بديانة البشرية.

وربما تكون فكرة «جلفورد» الفلسفية الأكثر شهرة هى فكرة «مادة الذهن» mind-stuff، التى افترضها كوسيلة لحل مشكلة العلاقة بين السيكولوجى والفيزيائى، ولتجنب ضرورة التسليم بنشأة الذهن من مادة مختلفة تماماً. لم يكن قصد «جلفورد»، مثل مدافعين آخرين عن النظرية القديمة عن شمول النفس، أن يشير إلى أن كل مادة تتمتع بوعى. فقد كان فرضه هو أنه يمكن مقارنة العلاقة بين السيكولوجى والفيزيائى بالعلاقة بين جملة مقروءة والجملة نفسها من حيث إنها مكتوبة أو مطبوعة. فهناك تناظر تام، ولكل ذرة، مثلاً، جانبها السيكولوجى. إن النشأة لا تُستبعد بالفعل. لأن الوعى ينشأ عندما يتطور تنظيم معين لمادة الذهن. غير أنه يتم استبعاد أية قفزة من الفيزيائى إلى السيكولوجى، التى يبدو أنها تتضمن الفاعلية العلِّية لفاعل مبدع[1].

يؤكد «جلفورد» فى ميدان الأخلاق فكرة الذات القبلية **Tribal self**. فالفرد يمتلك، بالفعل، دوافع ورغبات أنانية. بيد أن مفهوم الذرة البشرية، أى الفرد المتوحد تماماً، والفرد المستقل بذاته، هو تجريد. فكل فرد هو بطبيعته، فى واقع الأمر، عن طريق الذات القبلية، عضو من الكائن الاجتماعى، أى القبيلة. ويكمن التقدم الأخلاقى فى إخضاع الدوافع الأنانية لمصالح أو خير القبيلة، أى لما تجعله القبيلة، بلغة دارون، أكثر ملاءمة للبقاء. والضمير هو صوت الذات القبلية، ولابد أن يصبح المثال الأخلاقى مواطناً فعالاً وذا روح جماعية، وبمعنى آخر، تناظر الأخلاق كما يصفها «جلفورد» بطريقة ظريفة للغاية ما أسماه «برجسون» فيما بعد «بالأخلاق المغلقة».

(١) لأن «جلفورد» افترض شيئاً يشبه المذهب الظاهرى عند هيوم، فقد كان مضطراً أن يثبت أن الانطباعات، أو الإحساسات، والتى تتكون من مادة - الذهن، يمكن أن توجد بصورة سابقة على الوعى. وعندما ينشأ الوعى، تصبح، أو يمكن أن تصبح، موضوعاته، لكن أن تكون موضوعات للوعى، فذلك ليس أمراً جوهرياً لوجودها (المؤلف).

وبالنسبة لموضوع الدين، كان «جلفورد» متعصبًا إلى حد ما. فهو لا يتحدث فقط عن رجال الدين بوصفهم أعداء للبشر وللمسيحية من حيث إنها نقمة، وإنما يهاجم، أيضًا، الإيمان بالله. ولذلك، فإنه يقترب من كُتاب عصر التنوير الفرنسيين أكثر مما يقترب من اللاأدريين الإنجليز في القرن التاسع عشر، الذين كانوا، بوجه عام، مهذبين فيما قالوه عن الدين وممثليه الرسميين. ولا يُقارن بصورة غير لائقة بنيتشه. وأعلن، في الوقت نفسه، دينًا بديلاً، هو دين البشرية، مع إنه نظر إلى تقدم العلم على أنه يؤسس مملكة الإنسان أكثر من أن يؤسس أية منظمة على الخطوط التي افترضها كونت. إن جلفورد يتحدث، بالفعل، عن «الانفعال الكوني» الذي يستطيع الإنسان أن يشعر به بالنسبة للكون، لكن لم يكن قصده أن يحل مذهب التوحيد محل مذهب التأليه. فقد اهتم، بالأحرى، باستبدال الإنسان مكان الله؛ لأنه اعتقد أن الإيمان بالله يعادي التقدم البشري والأخلاق.

(د) ومن الذين خلفوا «جلفورد» في كرسي الرياضيات التطبيقية «كارل بيرسون» K.Pearson (١٨٥٧-١٩٣٦)، الذي أصبح فيما بعد (١٩١١-١٩٣٣) أستاذ «جالتون» في علم تحسين النسل بجامعة لندن[1]. نجد في كتابات «بيرسون» عرضًا واضحًا للروح الوضعية. فلم يكن الإنسان الذي نظر بعين عطوفة إلى أفكار كونت عن العقيدة الدينية، بل كان مؤمنًا صارمًا بقدرة العلم. ويشبه موقفه من الميتافيزيقا واللاهوت إلى حد كبير الموقف الذي طوره فيما بعد الوضعيون الجدد.

إن وظيفة العلم، فيما يرى «بيرسون» هي «تصنيف الوقائع، ومعرفة تتابعها ودلالتها النسبية»[2]، في حين أن البناء العلمي للذهن هو عادة تكوين أحكام غير

---

(١) سير فرنسيس جالتون (١٨٢٢-١٩١١)، ابن أخ دارون، هو مؤسس علم تحسين النسل، وتصور التطبيق المتروي لمبدأ الانتخاب الذي يعمل آليا في الطبيعة على المجتمع البشري (المؤلف).

(٢) The Grammar of Science, p. 6 (2nd. edition, revised and enlarged, 1900).

شخصية على الوقائع، أعنى الأحكام التى لا يحابيها الشعور الشخصى، وخصائص المزاج الفردى. ومع ذلك، فإن بناء الذهن ليس هو البناء الذى يميز الميتافيزيقى. فالميتافيزيقا، فى واقع الأمر، هى شعر يتصنع مثل أى شىء آخر. «إن الشاعر عضو من أعضاء المجتمع له قدره، لأنه معروف بأنه شاعر... والميتافيزيقى شاعر، وهو شاعر عظيم فى الغالب، لكن لسوء الطالع ليس معروفًا بأنه شاعر، لأنه يناضل لكى يلبس شعره لغة العقل، وينجم عن ذلك بالتالى أنه معرض لأن يكون عضوًا خطيرًا فى المجتمع»[1]. وقد قام «ردولف كارنب» بعرض وجهة النظر نفسها بدقة.

ما هى، إذًا، الوقائع التى تكوِّن الأساس للحكم العلمى؟ إنها، أساسًا، الانطباعات الحسية، أو الإحساسات.وتُخزن هذه الإحساسات فى المخ، وتفعل كنوع من التبادل التليفونى، ونحن نسقط مجموعة من الانطباعات خارج ذواتنا ونتحدث عنها من حيث إنها موضوعات خارجية. «ونحن نطلق عليها، من حيث إنها كذلك (من حيث هى مجموعة نسقطها) اسم الظواهر، ونصفها فى الحياة العملية بأنها واقعية»[2]. ونحن لا نعرف، ولا نستطيع أن نعرف، ماذا يكمن وراء هذه الانطباعات. ومزاعم الفلاسفة بأننا ننفذ إلى الأشياء فى ذاتها هى مزاعم زائفة تمامًا. فنحن فى واقع الأمر، لا نستطيع، بصواب، حتى أن نثير السؤال: ما الذى يحدث هذه الانطباعات الحسية. لأن العلاقة العلِّية هى ببساطة علاقة تتابع منتظم بين الظواهر، ولذلك يؤثر «بيرسون» لفظ «إحساسات» على لفظ «انطباعات حسية»، من حيث إن اللفظ الأخير يفترض، بصورة طبيعية، النشاط العلِّى لفاعل مجهول.

لم يقصد «بيرسون» أن يقول إن العلم يتكون، ببساطة، من ملاحظة الإحساسات أو الانطباعات الحسية. والمفاهيم مستمدة من الإحساسات، والاستدلال الاستنباطى هو خاصية أساسية من خصائص المنهج العلمى. بيد أن العلم يقوم على إحساسات،

---

(١) The Grammar of science, p. 17.

(٢) Ibid, p. 64.

وينتهي، أيضًا، بها، بمعنى أننا نختبر نتائج استدلال ما عن طريق عملية التحقق. ومن حيث إن العلم هو مجموعة من قضايا، فإنه بناء عقلي، غير أنه يرتكز في النهاية، إذا شئنا أن نقول، على انطباعات حسية.

ولابد أن يؤخذ التقرير بأن العلم بناء عقلي بصورة حرفية. فعلى مستوى التفكير قبل - العلمي، يكون الموضوع الفيزيائي الدائم، كما رأينا، بناءً عقليًا. وعلى مستوى التفكير العلمي تكون القوانين والكيانات العلمية بناءات عقلية. إن القوانين الوصفية للعلم [1] هي صياغات عامة نكونها من أجل الاقتصاد في التفكير، و«لا يجد الإنسان المنطقي في الكون سوى انعكاس لملكته الخاصة بالاستدلال»[2]. وبالنسبة لكيانات مُسلَّم بها مثل الذرات، فإن لفظ «ذرة» لا يشير إلى موضوع ملاحظ ولا إلى شيء في ذاته. «فعالم الفيزياء لا يرى، مطلقًا، ذرة فردية، ولا يشعر بها. فالذرة والجزئي هما تصوران عقليان يصنف عن طريقهما علماء الفيزياء الظواهر، ويصوغون العلاقات بين تتابعها[3]. وبمعنى آخر، لا يكفي إبطال الميتافيزيقا من حيث إنها مصدر ممكن لمعرفة بالأشياء في ذاتها. فالعلم ذاته يحتاج إلى أن يُنقى من خرافاته، ومن الميل إلى الاعتقاد بأن مفاهيمه المفيدة تشير إلى كيانات أو قوى خفية.

لقد شدد «بيرسون» بقوة على الآثار الاجتماعية المفيدة للعلم. فبالإضافة إلى التطبيق التكنولوجي للمعرفة واستخدامها في أقسام خاصة مثل علم تحسين النسل، هناك الأثر التربوي العام للمنهج العلمي. «إن العلم الحديث، من حيث إنه تدريب للذهن

---

(١) يصر «بيرسون» على أن العلم وصفي بصورة خالصة، وليس تفسيريًا. فالقوانين العلمية «تصف»، ولا تفسر، مطلقًا، نمطية إدراكاتنا، والانطباعات الحسية التي نعكسها على «عالم خارجي» (المؤلف)
Ibid, p.99.

(٢) Ibid, p. 91
لا يمكن أن يكون، بالتالي، دليل «التدبير والتخطيط» على وجود الله صحيحًا (المؤلف).

(٣) Ibid, p. 95.

على تحليل دقيق وغير متحيز للوقائع، هو تربية تناسب بصفة خاصة تنشئة المواطن الصالح»[١]. ويمضي «بيرسون»، بالفعل، ليقتبس، باستحسان، ملاحظة أبداها «جلفورد» على نتيجة تقول إن التفكير العلمي هو التقدم البشرى نفسه، وليس، ببساطة، ملازمًا أو شرطًا لهذا التقدم.

ومن ثم يطور «بيرسون»، بناء على أساس المذهب الظاهرى الموجود فى تراث هيوم، وجون ستيوارت مل، نظرية عن العلم تشبه نظرية «إرنست ماخ»[٢]. وقد أهدى «ماخ»، بالفعل، كتابه «مباحث فى تحليل الإحساسات» إلى «بيرسون». وفكرة العلم من حيث إنها تساعدنا على التنبؤ، ومن حيث إنها تقوم، بالنسبة لهذا الغرض، بسياسة الاقتصاد فى التفكير عن طريق ربط الظواهر عن طريق المفاهيم الممكنة والأكثر بساطة وقلة، نقول إن هذه الفكرة يشترك فيها كل من «ماخ» و«بيرسون». وقد فسر كلاهما الكيانات العلمية غير الملاحظة بأنها بناءات عقلية. وفضلاً عن ذلك، من حيث إنهما قاما بتحليل الظواهر إلى إحساسات، فإنه يبدو أننا نصل إلى النتيجة الوحيدة التى تقول إنه على الرغم من أن العلم وصفى بصورة خالصة، فإنه لا وجود، فى الحقيقة، لعالم يوصف بمعزل عن مضامين الوعى. وبالتالى، ينتهى المذهب التجريبى، الذى يبدأ بتأكيد الأسس التجريبية لكل معرفة، عن طريق تحليله الظاهرى للتجربة، بعدم امتلاك عالم نشعر به خارج مجال الإحساسات. ويمكن أن نعبر عن المسألة بطريقة أخرى وهى أن المذهب التجريبى يبدأ بالنظر إلى الوقائع، ثم تحليل الوقائع إلى إحساسات.

٩- ونقول بوجه عام، إن المفكرين الذين ذكرناهم فى هذا الفصل، قد عبروا عن معرفة واضحة بالدور الذى يقوم به المنهج العلمى فى الزيادة الهائلة فى معرفة الإنسان بالعالم. ومن المفهوم أن هذه المعرفة يلازمها اعتقاد هو أن المنهج العلمى هو الوسيلة الوحيدة لاكتساب أى شيء يمكن أن يُسمى، بصورة ملائمة، معرفة. إنهم يعتقدون أن

---

(١) Ibid, p. 9.

(٢) See vol. vII of this History, p. 359.

العلم يوسع، باستمرار، حدود المعرفة البشرية، وإذا كان هناك أى شىء لا يكون فى متناول العلم، فإنه لا يمكن معرفته. إن الميتافيزيقا واللاهوت يزعمان إصدار أحكام صحيحة عما هو وراء ما هو ظاهرى، غير أن زعمها زائف.

وبعبارة أخرى، يلازم تطور الرؤية العلمية الصحيحة، بالضرورة، تطوراً للمذهب اللاأدرى. وينتمى الاعتقاد الدينى إلى طفولة الجنس البشرى، ولا ينتمى، بحق، إلى عقلية ناضجة. إننا لا نستطيع، بالفعل، أن نبرهن على أنه لا وجود لحقيقة واقعية وراء الظواهر، ويدرس العالم العلاقات الموجودة بينها. إن العلم يهتم بالوصف ولا يهتم بتفسيرات بعيدة. وقد يوجد، على حد علمنا، هذا التفسير. حقًا، كلما رُدت الظواهر إلى إحساسات أو انطباعات حسية، يصعب تجنب مفهوم الحقيقة الواقعية المجاوزة لما هو ظاهرى. بيد أنه لا يمكن، على أية حال، معرفة حقيقة واقعية من هذا النوع. ويقبل الذهن الناضج، ببساطة، هذه الحقيقة ويعتنق المذهب اللاأدرى.

لقد وصل المذهب اللاأدرى مع «رومانز» ليعنى، بالفعل، شيئًا أكثر من تسليم صورى محض بعدم إمكان البرهان على عدم وجود الله. لكن مع المفكرين ذوى العقلية الوضعية، أفقد الدين، بقدر ما يهم الإنسان الناضج، المضمون العقلى. أعنى أنه لم يضم الإيمان بصدق القضايا الخاصة بالله. ومن حيث إن العقل الناضج يمكن أن يحافظ على الدين ويبقى عليه، فإنه يُرد إلى عنصر انفعالى. بيد أن الموقف الانفعالى يتجه إلى الكون، من حيث إنه موضوع الانفعال الكونى أو الشعور، أو إلى البشرية، كما فى ديانة البشرية المزعومة. ومع ذلك، ينفصل العنصر الانفعالى فى الدين عن مفهوم الله، ويتجه إلى مكان آخر من جديد، أى أن الديانة التقليدية هى شىء يتم الشعور به متأخراً فى مسيرة المعرفة العلمية إلى الأمام.

وبالتالى، نستطيع أن نقول إن عدداً كبيراً من المفكرين، الذين تناولناهم فى هذا الفصل، كانوا مبشرين بإنسانيى اليوم العلميين، الذين ينظرون إلى الاعتقاد الدينى على أنه ينقصه الدعم العقلى، ويميلون إلى تأكيد الأثر المزعوم الضار للدين على التقدم البشرى والأخلاق. ويتضح أنه إذا كان المرء مقتنعًا بأن الإنسان يرتبط، أساسًا، بإله

من حيث إنه غايته النهائية، فإنه يشك فى ملاءمة استخدام لفظ «النزعة الإنسانية» بالنسبة لأية فلسفة إلحادية للإنسان. لكن إذا نظر المرء إلى حركة التطور فى المجتمع البشرى على أنها، ببساطة، تقدم فى المعرفة العلمية، وسيطرة عن طريق الإنسان على بيئته ونفسه، فإنه قلما يستطيع أن يفسح المجال للدين من حيث إنه يوجه انتباه الإنسان إلى المتعالى.

وقد طور «بنيامين كيد» B. Kidd (١٨٥٨-١٩١٦)، مؤلف الأعمال الأكثر شعبية وشهرة: «التطور الاجتماعى» (١٨٩٤)، و«مبادئ الحضارة الغربية» (١٩٠٢)، و«علم القوة» (١٩١٨) وجهة نظر مختلفة إلى حد ما. يميل الانتخاب الطبيعى من وجهة نظره إلى تفضيل نمو صفات الإنسان الانفعالية والوجدانية أكثر من الصفات الذهنية. وطالما أن الدين يقوم على الجوانب الانفعالية من الطبيعة البشرية، فلا موجب للدهشة إذا وجدنا أن الناس المتدينين يميلون إلى أن يهيمنوا على المجتمعات فى الصراع من أجل الوجود. لأن الدين يشجع، بطريقة لا يمكن أن يقوم بها العلم، على النزعة الغيرية والإخلاص لمصالح المجتمع. والدين فى جوانبه الأخلاقية بصفة خاصة أكثر تأثيراً على القوى الاجتماعية. والمسيحية هى التعبير عن الوعى الدينى، وتقوم عليها الحضارة الغربية.

وبمعنى آخر، قلل «كيد» من شأن العقل من حيث إنه قوة بناءة فى التطور الاجتماعى، وشدد على الشعور (الوجدان). ولأنه جرد الدين من مضمونه العقلى، وفسره بأنه التعبير الأكثر قوة عن الجانب الانفعالى من طبيعة الإنسان، فقد صوره بأنه عامل أساسى فى التقدم البشرى، وبالتالى، فإن النقد المعادى للدين عن طريق العقل المدمر هو، بالنسبة له، هجوم على التقدم.

إن إدراك «كيد» لتأثير الدين فى التاريخ البشرى له ما يبرر تماماً بوضوح. بيد أن التشديد الذى يضعه على الجوانب الانفعالية للدين قد جعله معرضاً لرد هو أن المعتقدات الدينية تنتمى إلى فئة الأساطير المدعمة انفعاليًا التى كان لها، فى واقع الأمر، تأثير عظيم، بيد أن العقلية الناضجة قد انصرفت عنها وتركتها. ويرد «كيد»،

بالتأكيد، بأن هذا الرد يفترض مسبقًا أن ممارسة العقل النقدى تكفل التقدم، فى حين أن تطور جوانب الإنسان الانفعالية والوجدانية تكفل، فى رأيه، التقدم، ولا يكفل تطور العقل التقدم، ذلك التطور الذى يكون هدامًا وليس بناء. ومع ذلك، يبدو جليًا أنه على الرغم من أن الجوانب الانفعالية للإنسان أساسية وجوهرية بالنسبة لطبيعته، فإن العقل يحافظ على النظام ويبقى عليه. وإذا لم يكن للدين ضمان عقلى على الإطلاق، فإنه يكون مريبًا بالضرورة. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن التأثير الذى تمارسه الأديان على المجتمعات البشرية حقيقة لامراء فيها، فإنه لا ينجم عن ذلك، بالضرورة، أن هذا التأثير مفيد باستمرار. فنحن نحتاج إلى مبادئ عقلية للتمييز.

ومع ذلك، هناك اعتقاد أساسى يشترك فيه «كيد» مع أولئك الذين هاجموه؛ وهو أن مبدأ الانتخاب الطبيعى يعمل أثناء الصراع من أجل الوجود بصورة آلية من أجل التقدم[1]. وهناك شك فى عقيدة التقدم هذه فى القرن العشرين. وبالنظر إلى الأحداث الجامحة لهذا القرن، قلَّما نستطيع أن نبقى على ثقة مطمئنة بالآثار المفيدة للانفعال الجمعى. غير أننا نجد، على السواء، أنه يصعب أن نفترض أن تقدم العلم، مأخوذاً بذاته، يرادف التقدم الاجتماعى. فهناك مسألة الأغراض التى تبلغها المعرفة العلمية وهى المسألة الأكثر أهمية. واهتمام بهذه المسألة يجاوز ميدان العلم الوصفى. وواضح أننا نتفق جميعًا على أنه يجب استخدام العلم فى خدمة الإنسان. غير أن السؤال يُثار وهو: كيف يجب علينا أن نفسر الإنسان؟ وإجابتنا عن هذا السؤال تتضمن الميتافيزيقا، سواء بصورة واضحة أم بصورة ضمنية. إن محاولة تجاوز الميتافيزيقا أو استبعادها تتضمن، فى الغالب، فرضًا ميتافيزيقيًا خفيًا، أى نظرية عن الوجود غير مُسلَّم بها. وبمعنى آخر، الفكرة التى تقول إن التقدم العلمى يبعد الميتافيزيقا عن الصورة هى فكرة خاطئة. فالميتافيزيقا تظهر، ببساطة، من جديد فى صورة فروض خفية.

---

(١) توماس هنرى هكسلى هو كما رأينا، استثناء، من حيث إنه يعتقد أن التقدم الأخلاقى يسير ضد عملية التطور فى الطبيعة (المؤلف).

الفصل الخامس

فلسفة هربرت سبنسر

حياته وكتاباته - طبيعة الفلسفة ومفاهيمها ومبادؤها الأساسية - القانون العام للتطور: تبدل التطور والانحلال - علم الاجتماع والسياسة - الأخلاق النسبية والأخلاق المطلقة - ما لا يمكن معرفته فى الدين والعلم - تعليقات ختامية

١- وضع «هربرت سبنسر» H. Spencer فى عام ١٨٥٨، العام السابق على نشر كتاب دارون «أصل الأنواع»، خطة لمذهب يقوم على قانون التطور، أو كما عبَّر عنه قانون التقدم. إنه واحد من المفكرين البريطانيين القلائل الذين حاولوا بترو بناء مذهب فلسفى شامل. كما أنه واحد من الفلاسفة البريطانيين القلة الذين اكتسبوا شهرة عالمية واسعة أثناء حياتهم، متمسكًا بفكرة كانت منتشرة من قبل، وأعطاها «دارون» أساسًا تجريبيًا فى مجال محدد، فأعادها سبنسر إلى الفكرة الأساسية لرؤية إجمالية عن العالم والحياة البشرية والسلوك، وهى فكرة تفاؤلية ظهرت لتبرر إيمان القرن التاسع عشر بالتقدم البشرى، وجعلت من سبنسر واحدًا من أنبياء العصر العظام.

ومع ذلك، على الرغم من أن سبنسر لايزال واحدًا من الأعلام العظام فى العصر الفكتورى، فإنه يعطى الآن انطباعًا أنه واحد من الفلاسفة الأكثر حداثة. وهو لا يشبه «مل»، الذى تستحق كتاباته الدراسة، سواء اتفق المرء أو لم يتفق مع الآراء التى عبَّر

عنها. ولا يُقرأ سبنسر هذه الأيام إلا قليلاً. ولم تصبح فكرة التطور عملة شائعة، ولم تعد تثير إعجابًا كبيرًا. إذ نجد، بالأحرى، أنه بعد تحديات القرن العشرين القاسية أنه يصعب كيف يمكن أن يقدم الفرض العلمي للتطور، مأخوذًا بذاته، أساسًا كافيًا لذلك الإيمان المتفائل بالتقدم البشرى الذى كان، إن شئنا أن نتحدث بوجه عام، خاصية أساسية لتفكير سبنسر. لقد غير المذهب الوضعي، من جهة، طابعه، وابتعد عن رؤى العالم الواضحة والشاملة. ومن جهة أخرى، استعان أولئك الفلاسفة الذين اعتقدوا أن منحى التطور مفيد، بمعنى حقيقي، للإنسان بنظريات ميتافيزيقية غريبة على ذهن سبنسر. وفضلاً عن ذلك، بينما عالج «مل» مشكلات كثيرة لايزال فلاسفة بريطانيون يفحصونها، بل يعالجونها أيضًا بطريقة لاتزال ذات صلة وثيقة بها، فإن سبنسر شهير باكتشافه واسع المدى لفكرة رائدة بالنسبة لأية تحليلات مفصلة. ومع ذلك، على الرغم من أن تفكير سبنسر يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالعصر الفكتورى حتى إنه قلَّما يمكن وصفه بأنه تأثير حى اليوم، فإن الحقيقة تظل قائمة وهى أنه واحد من الأعضاء الرواد الممثلين للقرن التاسع عشر. ولذلك، لا يمكن تجاوزه بعدم الحديث عنه.

ولد هربرت سبنسر فى «دربى» فى السابع والعشرين من أبريل عام ١٨٢٠. وبينما بدأ «مل» بتعلم اللغة اليونانية فى سن الثالثة من عمره، فإن سبنسر يعترف بأنه لم يعرف شيئًا فى سن الثالثة عشرة من عمره يستحق الذكر عن اللغة اللاتينية أو اليونانية. ومع ذلك، حصَّل معرفة ما بالرياضيات فى سن السادسة عشرة، وبعد شهور قليلة أصبح، بوصفه معلمًا فى «دربى»، مهندسًا مدنيًا عينته سكة حديد «برمنجهام» و«جلوكستر». وعندما اكتمل الخط فى عام ١٨٤١، تم إعفاء سبنسر من وظيفته. «إننى سعيد للغاية، لقد طُردت من الوظيفة» كما يذكر فى مذكراته اليومية. لكن على الرغم من أنه انتقل إلى لندن فى عام ١٨٤٣ ليتولى عملاً أدبيًا، فإنه عاد بعد فترة وجيزة إلى خدمة السكك الحديدية، كما جرَّب يده فى اختراعات.

أصبح سبنسر فى عام ١٨٤٨ مساعد محرر «مجلة اكونوميست Economist»، ودخل فى علاقات صداقة مع «جورج هنرى لويس»، و«هكسلى» و«تندال» و«جورج اليوت»، وناقش مع «لويس» بصفة خاصة نظرية التطور، ومن بين المقالات التى كتبها غُفلا عن مقالة لويس الافتتاحية مقالة عن «تطور الفرض»، التى يعرض فيها فكرة التطور على أسس «لاماركية». نشر فى عام ١٨٥١ كتابه «الإحصاء الاجتماعى»، ونشر فى عام ١٨٥٥، على نفقته الخاصة، كتابه «مبادئ علم النفس». وفى هذا الوقت سببت له حالته الصحية هماً شديداً، وقام برحلات عديدة إلى فرنسا، حيث قابل هناك «أوجست كونت». ومع ذلك، استطاع أن ينشر مجموعة من مقالاته عام ١٨٥٧.

وفى بداية عام ١٨٥٨، رسم سبنسر تخطيطًا لكتابه «نسق الفلسفة التركيبية»، وتصور البرنامج، الذى وزعه عام ١٨٦٠، عشرة مجلدات. ظهر كتابه «المبادئ الأولى» فى مجلد واحد عام ١٨٦٢، وظهر كتابه «مبادئ علم الحياة» فى مجلدين عام ١٨٦٤-١٨٦٧. وظهر كتابه «مبادئ علم النفس»، الذى نُشر فى مجلد واحد عام ١٨٥٥، فى مجلدين عام ١٨٧٠-١٨٧٢، بينما نُشرت المجلدات الثلاثة من كتابه «مبادئ علم الاجتماع» فى عام ١٨٧٦-١٨٩٦. وضم كتابه «معطيات الأخلاق» (١٨٧٩) جزأين آخرين ليكوِّن المجلد الأول من كتابه «مبادئ الأخلاق» (١٨٩٢)، بينما استفاد المجلد الثانى من هذا العمل (١٨٩٣) من كتابه «العدالة» (١٨٩١). كما نشر «سبنسر» طبعات جديدة من مجلدات عديدة لكتابه «نسق الفلسفة التركيبية». فالطبعة السادسة من كتابه «المبادئ الأولى..» ظهرت، مثلاً، عام ١٩٠٠، فى حين أن طبعة منقحة ومزيدة من كتابه «مبادئ علم الحياة» نُشرت فى عام ١٨٩٨-١٨٩٩.

إن كتاب «سبنسر» «نسق الفلسفة التركيبية» هو إنجاز ملحوظ؛ أنجزه على الرغم من صحته السيئة، وفى البداية على أية حال، على الرغم من صعوبات مالية شديدة. كان سبنسر، من الناحية الذهنية، رجلاً عصامياً، وتضمن تكوين عمله العظيم كتابة عن

عدد من الموضوعات التى لم يدرسها على الإطلاق. وكان عليه أن يجمع معطياته من مصادر متنوعة، ثم يفسرها فى ضوء فكرة التطور. لم يعرف إلا قليلاً عن تاريخ الفلسفة، إلا من مصادر ثانوية. قام، بالفعل، بأكثر من محاولة لقراءة كتاب كانط «نقد العقل الخالص»، غير أنه عندما وصل إلى ذاتية المكان والزمان، ترك الكتاب. لم يكن لديه سوى تقدير قليل أو فهم لوجهات النظر ماعدا وجهة نظره الخاصة. ومع ذلك، إذا لم يمارس ما قد نسميه باقتصاد التفكير الشديد، فمن غير المحتمل أن لا يكمل مهمته المفروضة بذاتها.

ويمكن أن نذكر من مؤلفات سبنسر الأخرى كتابه «التربية» (١٨٦١)، وهو كتاب صغير، لكنه ناجح جداً، وكتابه «الإنسان فى مقابل الدولة» (١٨٨٤)، وهو كتاب خلافى بقوة ضد ما نظر إليه المؤلف على أنه عبودية مهددة، وكتابه «سيرة حياتى» (١٩٠٤) الذى ظهر بعد وفاته. ونشر سبنسر فى عام ١٨٨٥ كتابه «طبيعة الدين وحقيقته» فى أمريكا عام ١٨٨٥، وهو يضم مناظرة بينه وبين المفكر الوضعى «فردريك هارسون». غير أن العمل مُنع، كما احتج «هارسون» ضد نشر مقالاته من جديد بدون تصريح، وبصفة خاصة لأن المجلد اشتمل على مدخل يؤيد فيه «بروفسور يومانز» موقف سبنسر.

رفض سبنسر كل درجات الشرف، ماعدا عضوية «نادى أثنيوم» **Athenaeum** (١٨٦٨). وعندما دُعى ليشغل كرسى فلسفة الذهن والمنطق "بالكلية الجامعية" بلندن، رفض، كما أنه اعتذر عن قبول عضوية الجمعية الملكية. ويبدو أنه شعر بأنه عندما يحتاج، بالفعل، إلى هذه العروض، فإنها لا تتم، وعندما تتم، فإنه لم يعد بحاجة إليها، إذ إن شهرته قد رسخت من قبل. وبالنسبة لدرجات الشرف التى قدمتها الحكومة، فإن معارضته لتمييزات اجتماعية من هذا النوع منعته من قبولها، ناهيك عن ضجره من إخفاء العروض.

توفى سبنسر فى الثامن من ديسمبر عام ١٩٠٣. ولم يكن عند وفاته شعبيًا إلى حد كبير فى موطنه، بسبب معارضته لحرب البوير Boer War (١٨٩٩-١٩٠٢)(*)، التى نظر إليها على أنها تعبير عن روح القوة العسكرية التى كان يكرهها كثيرًا[١].. ومع ذلك، فقد كان فى الخارج نقد ملحوظ لعدم اللامبالاة الإنجليزية برحيل علم من أعلام البلد البارزين. وفى إيطاليا تم تأجيل جلسة البرلمان عند استقبال نبأ وفاة سبنسر.

٢- يحمل تفسير سبنسر العام للعلاقة بين الفلسفة والعلم تشابهًا ملحوظًا للتفسير الذى قدمه الفلاسفة الوضعيون الكلاسيكيون مثل «أوجست كونت».فعند كليهما يعالج العلم والفلسفة الظواهر، أى المشروط، والمتناهى، وما يمكن تصنيفه. صحيح، أن الظواهر، عند سبنسر، هى تجليات للوعى بالوجود المتناهى، واللامشروط. لكن لأن المعرفة تتضمن الربط والتصنيف، بينما الوجود اللامتناهى، واللامشروط فريد بطبيعته ولا يمكن تصنيفه، فإن القول بأن هذا الوجود يجاوز ميدان الظواهر، معناه القول بأنه يجاوز ميدان ما يمكن معرفته[٢]. ولذلك لا يستطيع الفيلسوف والعالم أن يبحثه. إن العلل التى تجاوز ما هو ظاهرى أو العلل «القصوى» ليست فى متناول كل من الفلسفة والعلم.

وبالتالى، إذا كان لابد لنا أن نميز بين الفلسفة والعلم، فإننا لا نستطيع أن نفعل ذلك، ببساطة، عن طريق الموضوعات التى يعالجانها. لأن كليهما يهتم بالظواهر. إنه يجب علينا أن ندخل فكرة درجات التعميم. «العلم» هو اسم عائلة العلوم الجزئية.

(*) حرب البوير التى استمرت حوالى ثلاث سنوات دارت بين الإنجليز والبوير وهم سكان أفريقيا الجنوبية وكان سببها اكتشاف الذهب والماس فى تلك البلاد. وتعرف هذه الحروب أيضًا باسم حرب جنوب أفريقيا، وانتهت بهزيمة «البوير» بعد معارك ضارية أما كلمة «البوير» فهى هولندية الأصل وتعنى «الفلاح أو المزارع» . (الراجع)

(١) سبب موقف سبنسر من «حرب البوير» هجومًا عليه من «التايمز» (المؤلف).

(٢) سنرجع فيما بعد إلى نظرية سبنسر «عما لا يمكن معرفته» (المؤلف).

وعلى الرغم من أن كل علم، من حيث إنه يتميز عن معرفة غير متناسقة بوقائع جزئية، فإنه يتضمن تعميماً، حتى على الرغم من أن أكثر هذه التعميمات اتساعًا جزئية إذا قارناها بتلك الحقائق الكلية للفلسفة التى تخدم فى توحيد العلوم «وهكذا فإن لحقائق الفلسفة نفس الصلة بالحقائق العلمية العليا، حتى إن كل حقيقة من هذه الحقائق لها صلة بحقائق علمية أدنى... إن معرفة النوع الأدنى ليست معرفة موحدة؛ فالعلم هو معرفة موحدة Unifed من بعض الوجوه، أما الفلسفة فهى معرفة موحدة بصورة كاملة[١].

يمكن النظر إلى الحقائق الكلية للفلسفة أو تعميماتها الأكثر اتساعًا فى ذاتها على أنها «نتاج للاستكشافات»[٢]. ونحن عندئذ نهتم بالفلسفة العامة. أو يمكن النظر إلى هذه الحقائق الكلية بناء على دورها الفعال بوصفها «أدوات للاستكشاف»[٣]. أعنى، أنه يمكن النظر إليها على أنها حقائق نبحث على ضوئها المناطق المحددة المختلفة للظواهر؛ مثل معطيات الأخلاق وعلم الاجتماع. ثم نهتم بالفلسفة الخاصة. ويخصص سبنسر كتابه «المبادئ الأولى ...» للفلسفة العامة، بينما تعالج مجلدات لاحقة من كتابه «نسق الفلسفة التركيبية» أجزاء الفلسفة الخاصة.

يميل تفسير سبنسر للعلاقة بين العلم والفلسفة عن طريق درجات التوحيد إلى افتراض أن المفاهيم الأساسية للفلسفة مستمدة، من وجهة نظره، عن طريق التعميم من العلوم الجزئية. بيد أن المسألة ليست كذلك. لأنه يصر على أن هناك مفاهيم أساسية وفروضًا متضمنة فى كل تفكير. دعنا نفترض أن فيلسوفًا يقرر أن يأخذ إحدى المعطيات الجزئية على أنها نقطة البداية لتأملاته، وأنه يتخيل أنه لا يكوِّن بالفعل

---

(١) Frist Principles, p. 119 (6th. edition).

(٢) Ibid, p. 120

(٣) Ibid

فروضًا بهذه الطريقة. إن اختيار إحدى المعطيات الجزئية يتضمن، فى واقع الأمر، أن هناك معطيات أخرى قد يختارها الفيلسوف. ويتضمن ذلك مفهوم الوجود غير الوجود المؤكد بالفعل. كما أنه لا يمكن معرفة أى شىء جزئى إلا مثل بعض الأشياء الأخرى، من حيث إنه يمكن تصنيفها عن طريق صفة مشتركة، ومن حيث إنها تختلف عن أشياء أخرى، أو لا تشبهها. صحيح أن اختيار إحدى المعطيات الجزئية يتضمن عدداً من «المسلَّمات غير معترف بها»[١]، تمد معًا بمجمل نظرية فلسفية عامة. «إن العقل المتطور يتشكل وفق تصورات معينة منظمة وموحدة لا يستطيع أن يجرد نفسه منها، ولا يستطيع أن يتحرك دون أن يستخدمها مثلما لا يستطيع الجسم أن يتحرك دون مساعدة أطرافه»[٢].

وقلَّما يمكن الزعم بأن سبنسر يجعل موقفه واضحًا جليًا. لأنه يتحدث عن «فروض ضمنية»[٣]، ومعطيات غير معترف بها[٤]، و«مسلمات غير معترف بها»[٥]، وتصورات منظمة وموحدة[٦]، وحدوس أساسية[٧]، كما لو كان معنى هذه العبارات لا يحتاج إلى توضيح، وكما لو كانت كلها تعنى نفس الشىء. ومن الواضح، بالفعل، أنه لم يقصد تأكيد نظرية كانطية عن «القبلى». لأن المفاهيم الأساسية والفروض لها أساس تجريبى. ويتحدث سبنسر، أحيانًا، كما لو كانت المسألة مسألة تجربة فردية أو وعى فردى. فهو يقول، مثلاً، إننا «لا نستطيع أن نتجنب قبول حكم الوعى بأن بعض التجليات يشبه

---

(١) Ibid, p. 123.

(٢) Ibid,

(٣) Ibid, p. 123.

(٤) Ibid,

(٥) Ibid,

(٦) Ibid.

(٧) Ibid,

بعضها بعضًا، ولا يشبه بعضها البعض الآخر، بأنه حكم صحيح»[١]. فالموقف، مع ذلك، تعقّده الواقعة التي تقول إن سبنسر يقبل فكرة القَبْلي النسبي؛ أعني فكرة المفاهيم والفروض التي تكون، من وجهة النظر الوراثية، نتاج التجربة المتراكمة للجنس البشري[٢]، لكنها تكون قبلية بالنسبة لذهن فردى معين، بمعنى أنها تأتي إليه مع قوة «الحدوس».

لابد أن تؤخذ الفروض الأساسية لعملية التفكير، مؤقتًا، على أنها ليست مسألة خلافية. إذ يمكن تبريرها، أو التحقق من صحتها عن طريق نتائجها فقط، أعني ببيان الاتفاق أو المطابقة بين التجربة التي تؤدى بنا الفروض، بصورة منطقية، إلى قبولها، والتجربة التي تكون لدينا بالفعل. حقًا «إن التأسيس الكامل للمطابقة يصبح نفس الشيء مثل التوحيد الكامل للمعرفة التي تصل فيها المعرفة إلى هدفها»[٣]. وبالتالي، توضح الفلسفة العامة المفاهيم والفروض الواضحة، في حين أن الفلسفة الخاصة تبين اتفاقها مع ظواهر فعلية في ميادين مميزة أو مناطق للتجربة.

وبالتالي، فإن المعرفة، كما يرى سبنسر «هي تصنيف، أو فهم المتشابه، وفصل المختلف»[٤]. ومن حيث إن التشابه والاختلاف علاقتان، فإننا نستطيع أن نقول إن كل تفكير هو تفكير يتصل بعلاقة **relational**، أو علائقي وأن العلاقة هي الصورة الكلية للتفكير[٥]. ونستطيع أن نميز، مع ذلك، بين نوعين من العلاقات: علاقة التتابع، وعلاقة التلازم[٦]. وتحدث كل علاقة فكرة مجردة. «فمجرد كل ألوان التتابع هو الزمان. ومجرد

---

(١) Ibid, p. 123.

(٢) قد يكون الأصل البعيد لبعض هذه المفاهيم والفروض في تجربة الحيوان (المؤلف).

(٣) First Principles, p. 125.

(٤) Ibid, p. 127.

(٥) Ibid, p. 145.

(٦) فكرة التلازم مستمدة، من وجهة نظر سبنسر، من فكرة التتابع. من حيث إننا نجد أن ألفاظ العلاقات المعينة للتتابع يمكن أن تتمثل بسهولة في نظام عكسي ولا يمكن أن يكون التلازم معطى أصليًا من معطيات وعي يكمن في حالات متتابعة (المؤلف).

كل ألوان التلازم هو المكان»[١]. وليس الزمان والمكان، بالفعل، صورتين أصليتين للوعى بمعنى مطلق. لكن لأن توالد هاتين الفكرتين يحدث عن طريق تنظيم لتجارب يسبق تماماً التطور الكامل للذهن، أو الذكاء، فإنه يكون لهما طابع قبلى نسبياً، بقدر ما يهتم ذهن فردى معين.

إن تصورنا للمكان هو بصورة أساسية تصور مواضع متلازمة لا تبدى مقاومة. وهو مستمد عن طريق التجريد من مفهوم المادة، الذى يكون فى صورته الأكثر بساطة هو مفهوم المواضع المتلازمة التى تبدى مقاومة. ومفهوم المادة، بدوره، مستمد من تجربة عن القوة. لأن «القوى، التى تبقى فى علاقات متلازمة، تكوِّن المضمون الكلى لفكرتنا عن المادة»[٢] وعلى نحو مماثل، على الرغم من أن المفاهيم المتطورة للحركة تتضمن فكرة المكان، فإن الزمان والمادة؛ الوعى الأولى بالحركة هو، ببساطة، الوعى «بانطباعات القوة المتتابعة»[٣].

ولذلك، يبرهن سبنسر على أن التحليل السيكولوجى لمفهوم الزمان، والمكان، والمادة، والحركة، يبيّن أنها تقوم كلها على تجارب القوة. والنتيجة هى «أننا نرتد، أخيراً، بالتالى، إلى القوة، من حيث إنها النهاية القصوى للنهايات القصوى»[٤] ومبدأ عدم فناء المادة هو، بالفعل، مبدأ عدم فناء القوة. وعلى نحو مماثل، تتضمن كل البراهين على مبدأ استمرار الحركة «مسلَّمة هى أن كمية الطاقة ثابتة»[٥]، والطاقة هى القوة التى تمتلكها المادة المتحركة. ونصل فى النهاية إلى مبدأ بقاء القوة «الذى لا يمكن إثباته – من حيث إنه أساس العلم – عن طريق العلم»[٦]، لكنه يجاوز البرهان،

---

(١) Frist principles, p. 146.

(٢) Ibid, p. 149.

(٣) Ibid, p. 151.

(٤) Ibid, p. 249.

(٥) Ibid, p. 175.

(٦) Ibid, p. 176.

إنه مبدأ يمتلك مبدأ اطراد الطبيعة، أي بقاء العلاقات بين القوى، من حيث إنه نتيجته الطبيعية.

وقد يُعترض على أن هذه المبادئ مثل مبدأ عدم فناء المادة تنتمي إلى العلم لا إلى الفلسفة. بيد أن سبنسر يرد بقوله إنها «حقائق توحد ظواهر عينية تنتمي إلى كل تقسيمات الطبيعة، ولابد أن تكون، بالتالي، عناصر لذلك المفهوم الشامل للأشياء والذى تبحث عنه الفلسفة»[١].

وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن كلمة «قوة» تعنى بوجه عام «الوعى بالتوتر العضلى»[٢]، فإن الشعور بالمجهود الذى يكون لدينا عندما نجعل شيئًا يتحرك، أو نقاوم ضغطًا هو رمز للقوة المطلقة. وعندما نتحدث عن بقاء القوة، «فإننا نعنى، بالفعل، بقاء علة ما تجاوز معرفتنا وتصورنا»[٣]. وكيف نستطيع بصورة معقولة، أن نصف بقاء حقيقة لا يمكن معرفتها، فإن هذا أمر ربما لا يكون واضحًا بصورة مباشرة. لكن إذا كان تأكيد بقاء القوة يعنى، بالفعل، ما يعنيه سبنسر، فإنه يصبح بوضوح مبدأ فلسفيًا، حتى بغض النظر عن الحقيقة التى تقول إن طابعه من حيث إنه حقيقة كلية يؤهله لأن ينضم إلى حقائق الفلسفة وفقًا لتفسير سبنسر للعلاقة بين الفلسفة والعلم.

٣- ومع ذلك، على الرغم من أن هذه المبادئ العامة مثل عدم فناء المادة، واستمرار الحركة، وبقاء القوة، عناصر للتأليف (التركيب) الذى تسعى الفلسفة إلى تحقيقه، فإنها، حتى عندما تؤخذ معًا، تكوِّن هذا التأليف (التركيب). لأننا نحتاج إلى صياغة أو قانون يحدد مجرى التحولات التى تعترى المادة والحركة، ويخدم، بالتالى، فى توحيد كل عمليات التغير التى يتم فحصها فى العلوم الجزئية المتعددة. أعنى: أننا إذا افترضنا أن

---

(١) Ibid, p. 249.

(٢) Ibid, p. 175.

(٣) Ibid, p. 176.

هذا الشيء لا يوجد بوصفه سكونًا مطلقا أو ثباتًا، وإنما افترضنا أن كل موضوع يعتريه التغير باستمرار، سواء عن طريق استقبال حركة أو فقدانها، أو عن طريق تغيرات فى العلاقات بين الأجزاء، فإننا نحتاج إلى التيقن من القانون العام للتوزيع المستمر من جديد للمادة والحركة.

يجد «سبنسر» ما يبحث عنه فيما يسميه، بدون تمييز، «صياغة»، أو «قانون» أو «تعريف» التطور. والتطور هو تكامل للمادة وتبديد ملازم للحركة؛ تنتقل أثناءه المادة من تجانس لا محدد نسبيًا، وغير متماسك إلى اختلاف محدد نسبيًا ومتماسك، ويعترى الحركة المتبقية أثناءه تحولاً موازيًا(١). ويمكن تأسيس هذا القانون بصورة استنباطية، أى عن طريق الاستنباط من بقاء القوة. كما أنه يمكن أن يؤسس أو يؤكد استقرائيًا. لأنه سواء تأملنا تطور المجموعات الشمسية من كتلة سديمية، أو تأملنا تطور أجسام حية مركبة وأكثر تنظيمًا من كائنات حية أكثر بدائية، أو تأملنا تطور حياة الإنسان السيكولوجية، أو تطور اللغة، أو تطور التنظيم الاجتماعى، فإننا نجد فى كل مكان حركة من عدم تحديد نسبى إلى تحديد نسبى، ومن عدم التماسك إلى التماسك، كلها مع حركة اختلاف تدريجى، أى الحركة من التجانس النسبى إلى الاختلاف النسبى. فنحن نرى، مثلاً، فى تطور الجسم الحى اختلافًا وظيفيًا وبنائيًا تدريجيًا.

بيد أن ذلك ليس إلا مجرد جانب واحد من الصورة. لأن تكامل المادة يلازمه تبدد للحركة. وتميل عملية التطور نحو حالة من التوازن؛ حالة من توازن القوى، يتبعها تبدد أو عدم تكامل. فالجسم البشرى، مثلاً، يتبدد، ويفقد طاقاته، ويموت ويتفتت، وأى مجتمع معين يفقد قوته ونشاطه ويفسد، وتتبدد حرارة الشمس بصورة تدريجية.

---

(١) Frist Principles, p. 367.

يرى «سبنسر» فى ملاحظة أن كلمة «نسبيًا» التى حُذفت من النص الأصلى، يجب إدخالها فى موضعين كما حدث سابقًا (المؤلف).

كان «سبنسر» حريصًا على أن يتجنب بعناية الزعم بأننا نستطيع، بصورة مشروعة، أن نقدِّر عن طريق الاستدلال أن ما يصدق على نسق مغلق نسبيًا يصدق على الأشياء كلها، أى على الكون من حيث إنه كل. فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نبرهن بيقين على تعطيل الكون، مثلاً، من تعطيل مجموعتنا الشمسية. ومن الجائز، بالنسبة لكل ما نعرفه، أنه عندما تفنى الحياة على كوكبنا عن طريق تبدد حرارة الشمس، أنها تكون فى مرحلة التطور فى جزء آخر من الكون. صحيح، أنه ليس لنا حق فى أن نبرهن على أن ما يحدث لجزء ما «لابد» أن يحدث للكل.

وإذا كان هناك، فى نفس الوقت، تبدل للتطور وتبدد فى الأشياء كلها، فإنه يجب علينا أن «نفكر فى مفهوم التطور الذى ملأ ماضيًا ليس له حد، والتطورات التى ستملأ مستقبلاً ليس له حد»[1]. وإذا كان ذلك يمثل رأى «سبنسر» الشخصى، فإننا نستطيع أن نقول إنه قدَّم صيغة حديثة جدًا لألوان مبكرة يونانية من علم الكون، مع أفكارها عن عمليات دائرية. وعلى أية حال، هناك انتظام للتطور وتبدد فى الأجزاء، حتى إذا لم نستطع أن نصدر توكيدات دجماطيقية عن الكل. وعلى الرغم من أن سبنسر يتحدث فى البداية عن قانون التطور بأنه قانون التقدم، فإن إيمانه بتبدلات التطور والتبدد يضع، بصورة واضحة، حدوداً لنزعته التفاؤلية.

٤- يتطلب المثل الأعلى عند «سبنسر» للمركب الفلسفى الكامل احتواء معالجة نسقية للعالم غير الحى على ضوء فكرة التطور. ويرى أنه لو أن هذا الموضوع عولج فى كتاب «نسق الفلسفة»، «لاحتل مجلدين: مجلداً يعالج علم الفلك، ومجلداً آخر يعالج علم تركيب الأرض»[2]. ومع ذلك، يحصر سبنسر نفسه، فى واقع الأمر، فى فلسفة خاصة، أى فى علم الحياة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأخلاق. إنه يشير، بالتأكيد، إلى

(١) Ibid, p. 506.

(٢) The Principles of Sociology, 1, p. 3.

موضوعات فلكية، وفيزيائية، وكيميائية، غير أن كتاب «نسق الفلسفة» لا يحتوى على معالجة نسقية للتطور فى المجال اللاعضوى.

وطالما أن حدود المساحة هنا لا تسمح بإجمال كل أجزاء مذهب سبنسر، فإننى أقترح أن لا أقف عند علم الحياة وعلم النفس، وأقوم ببعض الملاحظات فى هذا القسم عن أفكاره الاجتماعية والسياسية، مخصصاً القسم القادم لموضوع الأخلاق.

يهتم عالم الاجتماع بنمو المجتمعات البشرية، وبناءاتها، ووظائفها، ونتاجاتها[١]. وينتج إمكان علم للاجتماع من واقعة مؤداها أننا نستطيع أن نجد ألواناً من التتابع المطرد بين الظواهر الاجتماعية، التى تسمح بالتنبؤ، ولا تستبعدها الواقعة التى تقول إن القوانين الاجتماعية إحصائية، والتنبؤات فى هذا الميدان تقريبية. «إن نصف العلم فقط هو علم دقيق»[٢]. إن إمكان التعميم هو المطلوب، وليست الدقة الكمية. أما بالنسبة لفائدة علم الاجتماع، فإن سبنسر يزعم بطريقة غامضة أنه إذا استطعنا أن نميز نظاماً فى التغيرات البنائية والوظيفية التى تنتقل بواسطتها المجتمعات، «فإن معرفة ذلك النظام قلَّما يمكن أن تفشل فى التأثير على أحكامنا بالنسبة لما هو تقدمى وما هو تراجعى - أى ما هو مرغوب فيه، وما هو نافع، وما هو يوتوبى»[٣].

وعندما ننظر إلى الصراع من أجل الوجود فى العملية العامة للتطور، فإننا نجد ألواناً واضحة من المماثلة بين المجالات اللاعضوية، والعضوية، والعضوية الأسمى (أى الاجتماعية). فسلوك الموضوع الجماد يعتمد على العلاقات بين قواه الخاصة والقوى الخارجية التى يتعرض لها. وعلى نحو مماثل، يكون سلوك جسم عضوى نتاج

---

(١) تضم دراسة ما يسميه سبنسر بالتطور العضوى الأسمى، الذى يفترض تطوراً عضوياً أو بيولوجياً، نقول إنها تضم، إذ فهمناها بالمعنى الواسع، دراسة مجتمعات النحل والنمل مثلاً (المؤلف).

(٢) The study of sociology, p. 44 (26 th. thousand, 1907).

(٣) Ibid,

المؤثرات المرتبطة بطبيعته الذاتية، وبيئته، فكلاهما لا عضوى وعضوى. كما أن كل مجتمع بشرى «يكشف عن ظواهر يمكن أن تُنسب إلى طابع وحداته وإلى الشروط التى يوجد وفقًا لها»(١).

صحيح، بالفعل، أن المجموعتين من العوامل، الداخلية والخارجية لا تظلان استاتيكية (ساكنة). فقوى الإنسان، مثلاً، الفيزيائية، والانفعالية، والذهنية، تتطور فى مجرى التاريخ، بينما ينتج تطوير المجتمع تغيرات ملحوظة فى بيئته العضوية واللاعضوية. كما أن نتاجات تطوير المجتمع، أعنى مؤسساته وإبداعاته الثقافية، تحدث مؤثرات جديدة. وفضلاً عن ذلك، كلما تطورت المجتمعات البشرية، فإنها تؤثر بعضها فى بعض، حتى إن البيئة العضوية الأسمى تحتل مكانة ذات أهمية عظيمة. لكن على الرغم من التعقيد المتزايد للموقف، فإنه يمكن تمييز تفاعل مماثل للقوى، داخلية وخارجية، فى جميع المجالات.

ومع ذلك، على الرغم من أن هناك تواصلاً بين المجال العضوى، والمجال اللاعضوى، والمجال العضوى الأسمى، فإن هناك أيضًا انقطاعًا بين هذه المجالات. فإذا كان هناك تشابه، فإن هناك أيضًا اختلافًا. انظر، مثلاً، إلى فكرة مجتمع ما على أنها كائن عضوى. إن تقدم المجتمع يلازمه تنوع متزايد للبنى، التى ينتج عنها تنوع متزايد للوظائف، تمامًا كما فى حالة جسم عضوى بالمعنى الملائم. بيد أن مسألة التشابه هذه بين الجسم العضوى والمجتمع البشرى هى، أيضًا، مسألة اختلاف بينهما وبين الجسم اللاعضوى. لأنه لا يمكن النظر إلى أفعال الأجزاء المختلفة لشىء لا عضوى، فيما يرى سبنسر، على أنها وظائف. وفضلاً عن ذلك، فإن هناك اختلافًا مهما بين عمليات التمايز فى جسم عضوى وعمليات التمايز فى كائن عضوى اجتماعى. لأننا لا نجد فى الكائن العضوى الاجتماعى ذلك النوع من التمايز الذى يؤدى فى الجسم

The Principles of Sociology, 1, pp. 9-10. (١)

العضوى إلى أن يصبح جزء واحد فقط عضو الذكاء (العقل)، ويصبح فى بعض الأجزاء أعضاء حسية،بينما لا تصبح الأجزاء الأخرى أعضاء حسية. إن «الوعى فى الجسم العضوى يتركز فى جزء صغير من المجموعة»، فى حين أنه ينتشر خلال المجموعة فى الكائن العضوى الاجتماعى: أى أن كل الوحدات يكون لها القدرة على السعادة والبؤس، وإن لم يكن بدرجات متساوية، فإنه يكون بدرجات متقاربة[١].

قد يحاول المتحمس لتفسير المجتمع السياسى بأنه كائن عضوى أن يجد، بالتأكيد، ألوانًا من التماثل التفصيلية بين تمايز الوظائف فى الجسم العضوى وفى المجتمع. غير أن ذلك قد يؤدى به، بسهولة، إلى أن يتحدث، مثلاً، كما لو كانت الحكومة تماثل المخ، وكما لو كانت الأجزاء الأخرى للمجتمع تترك كل تفكير للحكومة وتطيع، ببساطة، قراراتها. وهذا هو بالضبط نوع النتيجة التى يرغب سبنسر فى أن يتجنبها. ولذلك فإنه يصر على الاستدلال النسبى للأعضاء الأفراد لمجتمع سياسى، وينكر الزعم بأن المجتمع كائن عضوى بمعنى أنه أكثر من مجموع أعضائه، ويمتلك غاية تختلف عن غايات الأعضاء. وطالما أنه لا يوجد، بالتالى، مركز إحساس اجتماعى، فإنه ينجم عن ذلك أن رفاهية المجموعة، منظوراً إليها بغض النظر عن رفاهية الأعضاء، ليست هى الغاية التى يجب البحث عنها، إن المجتمع يوجد من أجل منفعة أعضائه، ولا يوجد الأفراد من أجل منفعة المجتمع[٢]. وبمعنى آخر، نستطيع أن نقول إن الأذرع والأرجل توجد من أجل خير الجسم كله. لكن فى حالة المجتمع لابد أن نقول إن الكل يوجد من أجل الأجزاء. وعلى أية حال، إن نتيجة سبنسر واضحة جلية. وحتى إذا كانت حججه، غامضة ومربكة،أحيانًا، فإنه واضح أيضًا أن مماثلة الكائن العضوى، من حيث إنها تنطبق على مجتمع سياسى، ليست، فى رأيه، المماثلة الوحيدة المضللة، بل إنها الخطيرة أيضًا.

---

(١) Ibid, 1, p. 479.

(٢) Ibid,

إن الموقف، في واقع الأمر، هو على هذا النحو. لقد أدى إصرار سبنسر على أن يستخدم فكرة التطور في كل مجالات الظواهر، إلى أن يتحدث عن المجتمع السياسي، والدولة من حيث إنهما كائن عضوى أسمي. لكن لأنه بطل ثابت العزم من أبطال الحرية الفردية ضد مزاعم الدولة وتطاولها، فإنه يحاول أن يجرد مماثلة مغبتها هذه ببيان الاختلافات الجوهرية بين الجسم العضوى والجسم السياسي. وقد قام بذلك بإثبات أنه بينما يكون التطور السياسي عملية تكامل، بمعنى أن المجموعات الاجتماعية التي تصبح إرادات أكبر وفردية تندمج معًا، فكذلك الانتقال من التجانس إلى الاختلاف، حتى إن الاختلاف يميل إلى أن يزيد. فمع تقدم الحضارة نحو الدولة الصناعية الحديثة، مثلاً، تميل تقسيمات الطبقة لمجتمع أكثر بدائية نسبيًا، كما يعتقد سبنسر، إلى أن تصبح أقل عنفًا وقسوة وإلى أن تضعف وتنهار. وتلك علامة من علامات التقدم.

تعتمد وجهة نظر سبنسر، من جهة، على زعمه بأن «حالة التجانس ليست حالة ثابتة، وحيثما يكون هناك تجانس مّا من قبل، فإن الميل يكون نحو تجانس أعظم»(١). وإذا سلمنا بفكرة حركة التطور هذه، فإنه ينجم بوضوح أن مجتمعًا يكون فيه الاختلاف والتمايز أكبر نسبيًا، يتطور أكثر من مجتمع يكون فيه اختلاف وتمايز أقل نسبيًا. وواضح في الوقت نفسه أن وجهة نظر سبنسر تعتمد أيضًا على حكم من أحكام القيمة؛ أعني أن المجتمع الذى تتطور فيه الحرية الفردية بصورة أكبر، يكون، في طبيعته، أكثر إعجابًا ويستحق المدح، أكثر من مجتمع تكون فيه حرية أقل. حقًا، إن سبنسر يعتقد أن المجتمع الذى يجسد مبدأ الحرية الفردية يمتلك قيمة – بقاء أكبر من المجتمعات التي لا تجسد هذا المبدأ ويمكن فهم ذلك بأنه حكم واقعي خالص. غير أنه يبدو جليًا لي، على أية حال، أن سبنسر ينظر إلى النوع الأول من المجتمع على أنه يستحق البقاء بصورة أكبر بسبب قيمته الذاتية العظيمة.

---

(١) The Principles of Sociology. 11. p. 288.

وإذا مررنا مرور الكرام على تفسير سبنسر للمجتمعات البدائية وتطورها، فإننا نستطيع أن نقول إنه يركز الانتباه كثيراً على الانتقال من النمط العسكرى، أو الحربى، للمجتمع إلى النمط الصناعى. المجتمع الحربى هو أساساً «مجتمع يكون فيه الجيش هو الأمة المتنقلة، بينما تكون الأمة الجيش الراكد، وتكتسب، بالتالى، بناء مشتركًا للجيش والأمة»[١]. ويمكن أن يكون هناك، بالفعل، تطور داخل هذا النوع من المجتمع. فالقائد العسكرى، مثلاً، يصبح الرئيس المدنى أو السياسى، كما هى الحال فى الامبراطور الرومانى، ويصبح الجيش على مر الزمن فرعًا مهنيًا متخصصًا من المجتمع بدلاً من أن يكون ملازمًا للسكان الذكور الناضجين. لكن فى المجتمع الحربى، بوجه عام، يكون التكامل والتماسك صفتين مهيمنتين. إذ إن الهدف الأساسى هو حفظ المجتمع، فى حين أن حفظ الأعضاء الأفراد مسألة لا تهم إلا من حيث إنها وسيلة لتحقيق الهدف الأساسى. كما أن هناك تنظيمًا دائمًا للسلوك فى هذا النوع من المجتمع، و«لابد أن تخضع فردية كل عضو للحياة، والحرية، والملكية، أعنى أن الدولة تملك تمامًا الفرد»[٢]. وفضلاً عن ذلك، فإن النوع الحربى من المجتمع يهدف إلى الاكتفاء الذاتى، ويميل الاستقلال السياسى لأن يلازمه الاستقلال الاقتصادى[٣]. وتمثل ألمانيا ذات الاشتراكية القومية، بلاشك، نموذجًا جيداً، بالنسبة لسبنسر، لبقاء النوع الحربى من المجتمع فى المنطقة الصناعية الحديثة.

ولا ينكر سبنسر أن النوع الحربى من المجتمع له دور جوهرى يلعبه فى عملية التطور منظوراً إليها على أنها صراع من أجل الوجود يبقى فيها الأصلح. غير أنه يثبت أنه على الرغم من أن الصراع الاجتماعى الداخلى ضرورى لتكوين المجتمعات

---

(١) Ibid, 1, p. 577.

(٢) Ibid, 11. p. 607

(٣) يميل النوع الحربى من المجتمع أيضًا إلى أن يتجلى فى صور مميزة من القانون والإجراء القانونى (المؤلف).

وتطورها، فإن تطور الحضارة يجعل الحرب أمراً غير ضروري بصورة متزايدة. ومن ثم يصبح النوع الحربي من المجتمع لا يناسب الظروف التاريخية، ويكون الانتقال مطلوبًا إلى ما يسميه سبنسر بالنوع الصناعي للمجتمع. وهذا لا يعني أن الصراع من أجل الوجود يتوقف. لكنه يغير صورته، ويصبح «الصراع الصناعي من أجل الوجود[١]، الذي يكون فيه ذلك المجتمع ملائمًا بصورة أفضل للبقاء الذي ينتج «العدد الأكبر من أفضل الأفراد - أي الأفراد الذين يلائمون بصورة أفضل الحياة في الدولة الصناعية[٢]. ويحاول سبنسر بهذه الطريقة أن يتجنب اتهامًا هو أنه عندما وصل إلى مفهوم النوع الصناعي من المجتمع، أغفل فكرتي الصراع من أجل الوجود وبقاء الأصلح.

إنه لخطأ جسيم أن نفترض أن سبنسر يعني، ببساطة، بالنوع الصناعي من المجتمع مجتمعًا ينشغل فيه المواطنون، فقط أو بصورة مهيمنة، بالحياة الاقتصادية الخاصة بالإنتاج والتوزيع. لأن مجتمعًا صناعيًا بهذا المعنى الضيق يطابق تنظيمًا دقيقًا للعمل عن طريق الدولة. وذلك هو بدقة عنصر الإكراه الذي يهتم سبنسر باستبعاده. على المستوى الاقتصادي، يشير سبنسر إلى مجتمع يهيمن عليه مبدأ «دعه يعمل». ولذلك، تكون الدول الاشتراكية والشيوعية، من وجهة نظره، بعيدة للغاية عن تمثل ماهية النوع الصناعي من المجتمع. إذ إن وظيفة الدولة هي تدعيم الحرية الفردية والحقوق الفردية، والفصل في المزاعم المتصارعة، عندما يكون ذلك ضروريًا. ليست مهمة الدولة أن تتدخل، بصورة إيجابية، في حياة المواطنين وسلوكهم، إلا عندما يكون التدخل مطلوبًا من أجل تدعيم السلام الداخلي.

---

(١) The Principles of Sociology, 11, p. 610.

(٢) Ibid,

وبمعنى آخر، يتحول التأكيد فى النوع المثالى للمجتمع الصناعى، كما يفسر سبنسر هذا اللفظ، من الكل Totality؛ أى المجتمع ككل، إلى أعضائه منظوراً إليهم على أنهم أفراد. «يجب على الدولة فى ظل نظام الحكم الصناعى أن تدافع عن فردية المواطن، بدلاً من أن يضحى بها المجتمع. ويصبح الدفاع عن الفردية واجب المجتمع الأساسى»[١]، وأعنى: أن الوظيفة الأساسية للدولة تصبح تسوية مزاعم متصارعة بإنصاف بين المواطنين الأفراد، ومنع شخص ما من التعدى على حرية شخص آخر.

من الواضح إن إيمان سبنسر بإمكان التطبيق الكلى لقانون التطور، قد ألزمه بأن يثبت أن حركة التطور تميل إلى تطوير النوع الصناعى من الدولة، الذى ينظر إليه، بصورة متفائلة كبيرة نسبياً، على أنه مجتمع مُسالم فى أساسه. بيد أن الميول للتدخل والتنظيم عن طريق الدولة التى ظهرت وتجلت فى الحقب الأخيرة من حياته، قد أدت به إلى أن يعبّر عن خوفه مما يسميه «العبودية القادمة»[٢]، وأن يهاجم بعنف أى ميل من جانب الدولة، أو من جانب واحد من أعضائها، لأن تنظر إلى نفسها، أو ينظر إلى نفسه، على أنها قادرة على كل شىء، أو على أنه قادر على كل شىء. إن الخرافة السياسية العظيمة للماضى كانت هى الحق الإلهى للملوك. أما الخرافة السياسية العظيمة للحاضر فهى الحق الإلهى للبرلمانات[٣]. كما أن «وظيفة الليبرالية فى الماضى كانت وضع حد لسلطات الملوك. ووظيفة الليبرالية الحقيقية فى المستقبل ستكون وضع حد لسلطة البرلمانات»[٤].

---

(١) The Principles of Sociology, 11, p. 607.

(٢) هذا هو عنوان إحدى مقالاته (المؤلف)..

(٣) The Man Versus the state, p. 78 (19th. thousand, 1910).

(٤) Ibid, p. 107.

ويتضح في هجوم سبنسر العنيف على «العبودية القادمة» أنه لم يستطع أن يلجأ، ببساطة، إلى العمل الآلي لأي قانون من قوانين التطور. فكلماته مستوحاة بوضوح عن طريق اقتناع حماسي بقيمة الحرية الفردية والمبادأة، وهو اقتناع يعكس شخصية ومزاج إنسان لم ينحن أبداً في أية فترة من حياته أمام سلطة قائمة، ببساطة لأنها سلطة. وإنها لواقعة شهيرة أن سبنسر واصل هجومه على ما نظر إليه على أنه انتهاكات الدولة للحرية الخاصة إلى درجة أنه ندد بتشريع المصنع، والفحص الصحي عن طريق موظفي الحكومة، وإدارة الدولة للبريد، والتخفيف عن الفقراء عن طريق الدولة، وتعليم الدولة. ولاداعي للقول بأنه لم يندد بالإصلاح من حيث هو كذلك، أو العمل الخيري، أو إدارة المستشفيات والمدارس. بيد أن إصراره كان باستمرار على التنظيم التطوعي لهذه المشروعات، من حيث إنه يعارض عمل الدولة، وإدارتها، وتنظيمها. وباختصار، كان مثله الأعلى هو مجتمع يكون فيه الفرد كل شيء، ولا تكون الدولة فيه شيئًا، في مقابل النوع الحربي للمجتمع الذي تكون فيه الدولة كل شيء ولا يكون الفرد شيئًا.

من المحتمل أن يخطر ببالنا أن مساواة سبنسر النوع الصناعي من المجتمع بالمجتمع المحب للسلام، وضد القوة العسكرية، أنها مساواة عرضية، إذا لم نجعل المساواة حقيقية عن طريق التعريف المحتمل أن دفاعه المتطرف عن سياسة «دعه يعمل» يبدو غريباً، أو على الأقل أنه صورة بالية من رؤية عفا عليها الزمن. إنه لا يبدو أنه فهم، كما فهم مل، على الأقل من جهة، وكما فهم فيلسوف مثالي بصورة أكثر كمالاً مثل «توماس هل جرين»، أن التشريع الاجتماعي والتدخل المزعوم عن طريق الدولة قد يكون مطلوباً وضرورياً لحماية الحقوق المشروعة لكل مواطن فرد لكي يحيا حياة بشرية كريمة.

ويجب ألا يعمينا، في الوقت نفسه، عداء سبنسر للتشريع الاجتماعي الذي تسلم به الأغلبية الساحقة من المواطنين هذه الأيام في بريطانيا العظمى، عن واقعة هي أنه رأى، مثل مل، أخطار البيروقراطية وأخطار أي إعلاء من شأن سلطة الدولة ووظائفها

التى تميل إلى إخماد الحرية الفردية والأصالة. ويبدو لكاتب هذه السطور، على أية حال، أن الاهتمام بالصالح العام يؤدى إلى استحسان لفعل الدولة إلى حد يجاوز ما كان سبنسر على استعداد لأن يؤيده. لكن يجب ألا ننسى أن الصالح العام ليس شيئًا يختلف أتم الاختلاف عن خير الفرد. وقد كان سبنسر على حق تمامًا، بلاشك، فى الاعتقاد بأن المواطنين يستطيعون أن يطوروا أنفسهم بحرية ويظهروا المبادأة من أجل صالح الأفراد وصالح المجتمع بوجه عام. وقد نعتقد تمامًا أن مهمة الدولة أن تخلق الظروف التى يستطيع أن يطور الأفراد فيها أنفسهم وتقوم بتدعيمها، ويستلزم ذلك، مثلاً، أن تقدم الدولة كل وسائل التربية وفقًا لقدرة الفرد على الانتفاع بها. لكن حالما نقبل المبدأ الذى يقول إن الدولة تخص نفسها بصورة إيجابية بخلق وتدعيم الظروف التى تجعل من الممكن بالنسبة لكل فرد أن يحيا حياة كريمة وفق قدراته، أو قدراتها، فإننا نعرِّض أنفسنا لخطر نسيان أن الصالح العام ليس كيانًا مجردًا يجب أن تضحى من أجله المصالح العينية للأفراد بحزم. ويمكن أن يخدمنا موقف سبنسر، على الرغم من مغالاته الغريبة، بأن يذكرنا بأن الدولة توجد من **أجل** الإنسان وأن الإنسان لا يوجد من أجل الدولة. وفضلاً عن ذلك، فإن الدولة ليست سوى صورة للتنظيم الاجتماعى: أى أنها ليست الصورة الوحيدة المشروعة للمجتمع. ولقد فهم سبنسر هذه الحقيقة بالتأكيد.

كانت آراء سبنسر السياسية، كما أشرنا من قبل، تعبيرًا، من جهة عن أحكام واقعية، ترتبط بتفسيره للحركة العامة للتطور، وتعبيرًا، من جهة أخرى، عن أحكام القيمة. فتأكيده، مثلاً،أن ما يسميه بالنوع الصناعى للمجتمع يمتلك قيمة باقية أعظم من النوعين الآخرين، يساوى،من جهة، تنبؤًا يقول إنه سيبقى، فى واقع الأمر، عن طريق منحى التطور. غير أنه، من جهة أخرى، حكم يقول إن النوع الصناعى للمجتمع يستحق أن يبقى، بسبب قيمته الذاتية. واضح بدرجة كافية، بالفعل، إن تقييمًا إيجابيًا للحرية الشخصية عند سبنسر هو العامل المحدد، بالفعل، من وجهة نظره، للمجتمع الحديث. كما أنه واضح أنه إذا قرر شخص ما أن نوع المجتمع، بقدر ما يعتمد عليه، الذى يحترم الحرية الفردية والمبادأة سوف يبقى، فإن هذا القرار يقوم على حكم من أحكام القيمة ولا يقوم على أية نظرية عن العمل الآلى لقانون التطور.

٥- لقد نظر سبنسر إلى نظريته الأخلاقية على أنها تتويج لمذهبه. ففي تصديره لكتابه «معطيات الأخلاق» يرى أن مقاله الأول «المجال المناسب للحكومة» (١٨٤٢) يشير بغموض إلى مبادئ معينة عامة للصواب والخطأ في السلوك السياسي. ويضيف قائلاً: «إن هدفي الأقصى، من الآن فصاعداً، ذلك الهدف الذي يكمن وراء كل الأهداف القصوى، هو إيجاد أساس علمي لمبادئ الصواب والخطأ في السلوك بوجه عام»[١]. إن الإيمان بسلطة تفوق الطبيعة من حيث إنها أساس للأخلاق أمر ضروري. ولذلك يصبح من الضروري إعطاء الأخلاق أساساً علمياً، مستقلاً عن المعتقدات الدينية. ويعني ذلك، بالنسبة لسبنسر، تأسيس أخلاق على نظرية التطور.

يتكون السلوك بوجه عام، بما في ذلك سلوك الحيوانات، من أفعال تلائم غايات[٢]. وكلما ارتقينا في سلم التطور، وجدنا دليلاً أكثر وضوحاً على أفعال مفيدة تتجه إلى خير الفرد أو خير النوع. غير أننا نجد أيضاً أن نشاطاً غائياً من هذا النوع يشكل جزءاً من الصراع من أجل الوجود بين أفراد مختلفين من نفس النوع، وبين أنواع مختلفة. أعني أن مخلوقاً يحاول أن يحافظ على ذاته على حساب مخلوق آخر، ويدعم أحد الأنواع نفسه عن طريق افتراس نوع آخر.

هذا النوع من السلوك الذي يكون له هدف معين، يستسلم فيه الأضعف، هو سلوك متطور تماماً عند سبنسر. في السلوك المتطور تماماً: السلوك الأخلاقي بالمعنى الملائم، يحل التعاون والمساعدة المتبادلة محل المشاحنات والخلافات بين مجموعات متنازعة وبين الأعضاء الأفراد لمجموعة ما. ومع ذلك، لا يمكن أن يتحقق السلوك المتطور تماماً إلا عندما تتخلى المجتمعات الحربية عن مكانها لمجتمعات مُسالمة على

---

(١) The Data of Ethics, p. v(1907 edition) this preface is reprinted in the first volume of the Principles of Ethics. The reference being to p. vll (1892 edition).

(٢) الأفعال التي ليس لها غرض تُستبعد من «السلوك» (المؤلف)

الدوام. وبمعنى آخر، لا يمكن أن يتحقق بطريقة دائمة إلا فى المجتمع المتطور تمامًا، الذى فيه وحده يمكن التغلب على الصراع بين الأنانية الغيرية، وتجاوزه.

ويمد هذا التمييز بين سلوك متطور تمامًا وسلوك متطور بصورة غير تامة بالأساس للتمييز بين أخلاق نسبية وأخلاق مطلقة. والأخلاق المطلقة هى «الرمز المثالى لسلوك يشكل سلوك الإنسان المناسب تمامًا فى المجتمع المتطور تمامًا»[1]، فى حين أن الأخلاق النسبية تهتم بالسلوك الذى يكون الدنو الأكثر قربًا من هذا المثال فى الظروف التى نجد فيها أنفسنا، أعنى فى مجتمعات متطورة بصورة غير تامة كبيرة أو قليلة. وليس صحيحًا، بالنسبة لسبنسر، أننا نواجه باستمرار فى أية مجموعة من الظروف تستدعى فعلاً له هدف معين من جانبنا باختيار بين فعل صواب بصورة مطلقة وفعل خاطئ بصورة مطلقة. فقد يحدث، مثلاً، أن الظروف تكون كذلك لدرجة أننى، على الرغم من أننى أفعل، فإننى أسبب ألمًا لشخص آخر. ولا يمكن أن يكون الفعل الذى يسبب ألمًا لشخص آخر صوابًا تمامًا. ولذلك، يجب علىّ أن أحاول فى هذه الظروف أن أقدّر أى المسار الممكن للفعل الذى يكون صوابًا بصورة نسبية، أعنى أى المسار الممكن للفعل الذى ربما يسبب القدر الأعظم من الخير والقدر الأقل من الشر. إنه ليس فى إمكانى سوى أن أصدر حكمًا لا يخطئ. إننى لا أستطيع أن أفعل إلا كما يبدو لى أنه أفضل فعل، بعد أن أخصص للموضوع قدر التفكير الذى يبدو أن الأهمية النسبية للمسألة تتطلبه. إننى أستطيع أن أضع فى اعتبارى الرمز المثالى لسلوك الأخلاق المطلقة؛ غير أننى لا أستطيع بصورة مشروعة أن افترض أن هذا المعيار يخدم من حيث إنه مقدمة أستطيع أن استنبط منها بصورة لا تخطئ ما الفعل الذى يكون أفضل نسبيًا فى الظروف التى أجد فيها نفسى.

---

(١) The Data of Ethics, p.238.

يقبل سبنسر الأخلاق النفعية؛ بمعنى أنه يأخذ السعادة لأن تكون الغاية القصوى للحياة، ويقيس صواب الأفعال أو خطأها عن طريق علاقتها بهذه الغاية. إن «التطور التدريجي لأخلاق نفعية هو أمر حتمي بالفعل»[١] في رأي سبنسر. صحيح، أن هناك من البداية مذهباً نفعياً في طور النشأة، بمعنى أننا نشعر باستمرار بأن بعض الأفعال مفيدة وبعضها ضار لنا وللمجتمع. غير أن القواعد الأخلاقية ارتبطت في المجتمعات الماضية بسلطة نوع ما أو آخر، أو بفكرة سلطة إلهية وجزاءات مفروضة إلهياً، في حين أن الأخلاق أصبحت بمرور الزمن مستقلة بصورة تدريجية عن المعتقدات اللاأخلاقية، وتطورت رؤية أخلاقية تقوم ببساطة على إمكان التيقن من النتائج الطبيعية للأفعال. وبمعنى آخر، أصبح اتجاه التطور في المجال الأخلاقي نحو تطور المذهب النفعي. ومع ذلك، لابد أن نضيف أنه يجب فهم المذهب النفعي بطريقة هي أنه لابد أن يفسح مجال للتمييز بين أخلاق نسبية وأخلاق مطلقة. حقاً، إن فكرة التطور تفترض التقدم نحو حد مثالي. ولا يمكن أن ينفصل التقدم في الفضيلة أثناء هذا التقدم عن التقدم الاجتماعي. «إن التعايش بين إنسان مثالي ومجتمع غير كامل هو أمر مستحيل»[٢].

ولما كان سبنسر ينظر إلى المذهب النفعي على أنه الأخلاق التي تقوم على العلم، فمن المفهوم أنه يريد أن يبين أنه ليس، ببساطة، مذهباً بين مذاهب كثيرة يستبعد غيره، وإنما يمكن أن يفسح مجالاً للحقائق التي تحتوي عليها المذاهب الأخرى. ويثبت، بالتالي، على سبيل المثال، أن المذهب النفعي، عندما نفهمه فهماً صحيحاً، يفسح المجال لوجهة النظر التي تصر على مفهوم الصواب، والخطأ، والإلزام، بدلاً من أن تصر على بلوغ السعادة. ربما اعتقد بنتام أنه يجب استهداف السعادة مباشرة، عن طريق تطبيق حساب اللذات. غير أنه كان مخطئاً. إنه على حق، بالفعل، إذا لم يعتمد بلوغ السعادة

---

(١) The Principles of Ethics, 1, p.318.

(٢) The Data of Ethics, p. 241.

على تحقيق الشروط. لكن فى هذه الحالة، سيكون أى فعل أخلاقيًا إذا ولّد لذة. ولا تتطابق هذه الفكرة مع الوعى الأخلاقى. إن بلوغ السعادة يعتمد، فى حقيقة الأمر، على تحقيق شروط معينة، أى على ملاحظة قواعد أخلاقية معينة(١). وعند تحقيق هذه الشروط، ينبغى علينا أن نستهدفها بصورة مباشرة. لقد اعتقد «بنتام» أن كل شخص يعرف ماذا عساها أن تكون السعادة، وأنها أكثر وضوحًا وفهمًا، مثلاً، من مبادئ العدالة. غير أن هذا الرأى هو عكس الحقيقة. لأن مبادئ العدالة سهلة الفهم، فى حين أنه ليس من السهل أن نقول ماذا عساها أن تكون السعادة. ولذلك، يناصر سبنسر ما يسميه بالمذهب النفعى «العقلى»؛ ذلك المذهب الذى «يجعل موضوعه السعى إلى التوافق مع مبادئ معينة تحدد، فى طبيعة الأشياء، الرفاهية تحديداً عليًا، على أنها الموضوع المباشر للسعى نحو السعادة»(٢).

كما أن النظرية التى تقول إنه يمكن تأسيس قواعد أخلاقية بصورة استقرائية عن طريق ملاحظة النتائج الطبيعية للأفعال، لا تستلزم النتيجة التى تقول إنه ليست هناك حقيقة مطلقًا فى نظرية المذهب الحدسى الأخلاقى. لأن هناك بالفعل، ما يمكن أن يُسمى بالحدوس الأخلاقية، على الرغم من أنها ليست شيئًا غامضًا ولا يمكن تفسيره إلا عن طريق «النتائج المنظمة ببطئ للتجارب التى يستقبلها الجنس البشرى»(٣). إن ما يكون، أصلاً، استقراء من التجربة، يمكن أن يصل فى أجيال تالية إلى قوة الحدس بالنسبة للفرد، إذ إن الفرد قد يرى أو يشعر بصورة غريزية بأن مجرى معينًا لفعل من الأفعال صواب أو خطأ، على الرغم من أن رد الفعل الغريزى هذا هو نتيجة تجربة متراكمة للجنس البشرى.

---

(١) يتضح أن فكرة القواعد الأخلاقية يجب أن تُفهم بطريقة تسلّم بالتمييز بين مبادئ السلوك فى مجتمع متطور بصورة غير تامة، والمبادئ المثالية التى تسود مجتمع متطور تمامًا (المؤلف).

(٢) The Data of Ethics, p. 140.

(٣) Ibid, p. 148.

وعلى نحو مماثل،يستطيع مذهب المنفعة أن يعرف الحقيقة جيداً فى الزعم بأن كمال طبيعتنا هو الموضوع الذى يجب أن نبحث عنه. لأن اتجاه التطور يكون نحو ظهور الصورة العليا للحياة. وعلى الرغم من أن السعادة هى الغاية الأسمى، فإنها تكون «الملازم لتلك الحياة الأسمى التى تضعها كل نظرية عن التوجيه الأخلاقى بصورة واضحة أو بصورة غامضة في اعتبارها»[١]. وبالنسبة للنظرية التى ترى أن الفضيلة هى غاية السلوك البشرى، فإن ذلك، ببساطة، طريقة ما للتعبير عن المذهب الذى يقول إن هدفنا المرشد لابد أن يكون تحقيق شروط بلوغ الصورة الأسمى من الحياة التى تميل إليها عملية التطور. وإذا تحققت هذه الشروط، فإن السعادة تنتج.

ولا داعي للقول بأن سبنسر لم يستطع، على نحو معقول، أن يزعم إقامة نظريته الأخلاقية على نظرية التطور دون التسليم بتواصل بين التطور فى الميدان البيولوجي والميدان الأخلاقى. ويثبت، مثلاً، أن «العدالة البشرية لابد أن تكون تطوراً أبعد لعدالة أدنى من العدالة البشرية»[٢].

ويسلِّم سبنسر، فى الوقت نفسه، فى التصدير، وقد تم حذفه فيما بعد، للجزأين الخامس والسادس من كتابه «مبادئ الأخلاق» بأن نظرية التطور لا تقدم توجيهًا إلى الحد الذى نرجوه. ومع ذلك، يبدو أنه لم يفهم مطلقًا، بوضوح، أن عملية التطور، منظوراً إليها على أنها واقعة تاريخية، لا تستطيع أن تؤسس بذاتها أحكام القيمة التى يستعملها فى تفسيره. فحتى إذا افترضنا، مثلاً، أن التطور يسير نحو ظهور نوع معين من الحياة البشرية فى مجتمع، وأن هذا النوع يظهر، بالتالى، أنه الأكثر صلاحية للبقاء، فإنه لا ينجم عن ذلك أنه النوع الأكثر إعجاباً من الناحية الأخلاقية. فكما يرى «توماس هنرى هكسلى» أن الصلاحية الفعلية للبقاء فى الصراع من أجل الوجود والسمو الأخلاقى ليسا هما بالضرورة نفس الشيء.

---

(١) Ibid,

(٢) Justice (The Principles of Ethics, part iv) p. 17.

وبالتأكيد إذا افترضنا، أن التطور عملية غائية تتجه نحو التأسيس التدريجى لنظام أخلاقى، فإن الموقف يختلف إلى حد ما. لكن على الرغم من أن افتراضًا من هذا النوع قد يكون متضمنًا فى رؤية سبنسر، فإنه لم يدع افتراض أية فروض ميتافيزيقية.

٦- إن العنصر الميتافيزيقى الواضح فى تفكير سبنسر هو، تقريبًا، فلسفته عن «ما لا يمكن معرفته» **Unknowable**. أُدخل هذا الموضوع فى سياق مناقشة للصراع المزعوم بين الدين والعلم. «من بين جميع خلافات الإيمان الأكثر قدمًا وانتشارًا، وعمقًا، وأهمية، ذلك الخلاف بين الدين والعلم»[١]. وإذا فُهم الدين، بالطبع، ببساطة على أنه تجربة ذاتية، قلَّما تنشأ مسألة الصراع بينه وبين العلم. غير أنه إذا وضعنا فى الاعتبار المعتقدات الدينية، فإن الأمر يختلف. وفيما يتعلق بأحداث جزئية، فإن التفسيرات الطبيعية أو العلمية قد حلَّت محل تفسيرات تجاوز ما هو طبيعى. ولابد للدين أن يحصر نفسه بصورة كبيرة أو قليلة بتقديم تفسير لوجود الكون بوصفه كلاً[٢]. بيد أن الحجج غير مقبولة بالنسبة لأى شخص لديه نظرة علمية. وبالتالى، فإن هناك، بهذا المعنى، صراعًا بين العقلية الدينية والعقلية العلمية. ولا يمكن حل هذا الصراع، فيما يرى سبنسر، إلا عن طريق فلسفة ما لا يمكن معرفته.

إذا بدأنا من جانب الاعتقاد الدينى، فإننا نستطيع أن نرى أنه لا يمكن الدفاع عن كل من مذهب وحدة الوجود ومذهب التأليه. ويعنى سبنسر بمذهب وحدة الوجود نظرية عن الكون تطور ذاتها من الوجود الممكن إلى الوجود الفعلى. ويزعم أنه لا يمكن تصور هذه الفكرة. فنحن لا نعرف، بالفعل، ماذا تعنى. ولذلك، قلما تنشأ مسألة الصدق أو الكذب. أما بالنسبة لمذهب التأليه من حيث إنه المذهب الذى يرى أن فاعلاً

---

(١) First Principles, p. 9.

(٢) قد يبدو للقارئ أن الدين وتقديم تفسيرات ليسا هما نفس الشىء بدقة. غير أن «الدين» فى اللغة العادية، يُفهم بوجه عام بأنه يتضمن عنصرًا أو عناصر الإيمان. ويفهم سبنسر اللفظ، بوضوح، بهذا المعنى (المؤلف).

خارجيًا هو الذى خلق العالم، فإنه لا يمكن الدفاع عنه أيضًا. وبصرف النظر عن الواقعة التى تذهب إلى أنه لا يمكن تصور خلق المكان، لأنه لا يمكن تصور عدم وجوده، فإن فكرة خالق موجود بذاته لا يمكن تصورها من حيث إنها فكرة عن كون موجود بذاته. إنه لا يمكن تصور الفكرة الخالصة عن الوجود الذاتى. «إنها ليست مسألة احتمال، أو صدق، بل هى مسألة إمكان تصور»(١).

صحيح أنه، كما يسلِّم سبنسر، إذا بحثنا فى العلَّة القصوى أو علل المعلولات التى تُقدم إلى حواسنا، فإن ذلك يؤدى بنا لامحالة إلى فرض علَّة أولى. وسنجد أنفسنا منساقين إلى أن نصفها بأنها لا متناهية ومطلقة. بيد أن «مانسل» **Mansel**(٢) بيَّن أنه على الرغم من أن فكرة علة أولى متناهية وغير مستقلة تتضمن ألوانًا من التناقض الواضحة، فإن فكرة علة أولى تكون لا متناهية ومطلقة لا تخلو من التناقضات، حتى إذا لم تكن واضحة بصورة مباشرة. ولذلك، لا نستطيع أن نقول أى شيء معقول عن طبيعة فكرة قوة لا نعرف ماهيتها.

ومع ذلك، إذا بدأنا من جانب العلم، فإننا نكون أيضًا وجهًا لوجه مع ما لا يمكن معرفته. لأن العلم لا يستطيع أن يحل لغز الكون. لأنه لا يستطيع، من جهة، أن يبين أن الكون موجود بذاته؛ لأن فكرة الوجود الذاتى، كما رأينا، لا يمكن تصورها أو هى فكرة غير معقولة. ومن جهة أخرى، الأفكار القصوى للعلم ذاتها «كلها تمثل حقائق لا يمكن فهمها»(٣). فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نعرف ماذا عساها أن تكون القوة «فى ذاتها».

---

(١) طور هنرى مانسل (١٨٢٠-١٨٧١)، الذى أصبح رئيس كاتدرائية القديس بولس، نظرية سيرو ليم هاملتون عن اللامشروط الذى لا يمكن معرفته، وقدم محاضرات «بامبتون» عن «حدود التفكير الدينى» (١٨٥٨) التى اقتبس منها سبنسر فى تدعيم مذهبه اللاأدرى الخاص (First Principles. pp 33-6).

(٢) First Principles, p. 55.

(٣) Ibid, p. 57.

إن «الأفكار الدينية القصوى، والأفكار العلمية القصوى هى فى النهاية مجرد رموز لما هو موجود بالفعل، وليست معارف به»[١].

ويدعم وجهة النظر هذه تحليل للتفكير البشرى. فكل تفكير هو، كما رأينا، متصل بعلاقة (أو علائقى). وما لا يمكن تصنيفه عن طريق كونه مرتبطًا بأشياء أخرى عن طريق علاقة التشابه والاختلاف ليس موضوعًا ممكنًا للمعرفة. وهكذا لا نستطيع أن نعرف اللامشروط والمطلق. ولا ينطبق ذلك فحسب على مطلق الدين، بل ينطبق أيضًا على الأفكار العلمية القصوى (النهائية) إذا نظرنا إليها على أنها تمثل كيانات وراء الظواهر أو أشياء فى ذاتها. إن تأكيد أن كل معرفة «نسبية» هو تأكيد فى الوقت نفسه بصورة ضمنية أن هناك واقعًا غير نسبى. «إذا لم يتم التسليم بواقع ليس نسبيًا أو مطلقًا، فإن النسبى نفسه يصبح مطلقًا، ويؤدى بالحجة إلى تناقض»[٢]. إننا لا نستطيع، بالفعل، أن نستبعد من وعينا فكرة مطلق وراء الظواهر.

وبالتالى سواء اقتربنا من الموضوع عن طريق فحص نقدى لمعتقداتنا الدينية، أو عن طريق تفكير فى أفكارنا العلمية القصوى، أو عن طريق تحليل لطبيعة التفكير والمعرفة، فإننا نصل فى نهاية الأمر إلى مفهوم عن حقيقة لا يمكن معرفتها. وستتحقق حالة من السلام الدائم بين الدين والعلم «عندما يصبح العلم متصورًا تمامًا بأن تفسيراته تقريبية ونسبية، بينما يصبح الدين متصورًا تمامًا بأن السر الذى يتأمله مطلق نهائى وبعيد»[٣].

وبالتالى، يشكل مذهب ما لا يمكن معرفته الجزء الأول من كتاب «المبادئ الأولى»، هكذا نصل، إلى بداية مذهب الفلسفة عند سبنسر من حيث إنه مرتب من الناحية

---

(١) Ibid, p. 57.

(٢) First Principles, pp. 82-3.

(٣) Ibid, p. 92.

الشكلية. وقد تميل هذه الواقعة بالقارئ غير الحذر إلى أن ينسب إلى النظرية أهمية أساسية. ومع ذلك، عندما يكتشف أن المطلق الذى لا يمكن معرفة ماهيته، أو قوة الدين، يمد، من الناحية العملية بقوة، منظوراً إليها فى ذاتها، فإنه قد ينقاد إلى أن يستنتج أن النظرية ليست أكثر من قطعةخبز يقدمها، بأدب، شخص ليس مؤمناً بالله، وتُدفن، أو بالأحرى تُحرق، بدون أية مراسم دينية، إلى عقل متدين. ومن السهل، بالتالى، فهم كيف حذف بعض الكُتاب الجزء الأول من كتاب «المبادئ الأولى» بوصفه شيئًا زائدًا غير سعيد. ويعالج سبنسر ما لا يمكن معرفته بتفصيل ملحوظ. بيد أن النتيجة العامة ليست مؤثرة فى النفس من وجهة النظر الميتافيزيقية، لأن الحجج ليست مستنبطة جيداً، بينما العالم قد يعارض الفكرة التى تقول إن أفكاره الأساسية تجاوز كل فهم.

ومع ذلك، تظل الحقيقة وهى أن سبنسر يعرف لغزًا معينًا فى الكون. إن حججه على وجود «ما لا يمكن معرفته» غامضة إلى حد ما. فهو أحيانا يعطى انطباع قبول مذهب ظاهرى، والبرهنة على أن التعديلات التى تُقدم إلى حواسنا لابد أن يسببها شىء يجاوز معرفتنا. ويبدو، فى أحيان أخرى، أن لديه فى ذاكرته خطًا كانطيًا من التفكير بصورة كبيرة أو قليلة، مستمداً من «هاملتون» و«مانسل». إن الأشياء الخارجية ظواهر بمعنى أنها لا تُعرف إلا من حيث إنها تطابق طبيعة التفكير البشرى. ولا يمكن معرفة الأشياء فى ذاتها أو النومين؛ لكن لأن فكرة النومين تلازم فكرة الفنومين (الظواهر)، فإننا لا نستطيع أن نتجنب التسليم بها[1]. كما أن سبنسر يعتمد، مع ذلك، على ما يسميه الواقعة الأكثر أهمية، أعنى أن وعيًا لا محدوداً لا يمكن صياغته يوجد إلى جانب الوعى «المحدود»[2]. فلا يمكن أن يكون لدينا، مثلاً، وعى محدد بالمتناهى

---

(١) يستخدم سبنسر، بالفعل، مصطلحات كانطية (المؤلف)، وهذا واضح فى فكرة «النومين» أو «الشىء فى ذاته» عند كانط، وهو أيضًا لا يمكن معرفته (المراجع)

(٢) First Principles, p. 74.

دون وعى مـلازم لا محـدد بالمتناهى. وهذا الخط من الحـجـة يؤدى إلى تأكيـد المطلق اللامتناهى بأنه حقيقة إيجابية يـكون لدينا عنـها وعى غامـض أو لا مـحـدد. فنحن لا نستطيع أن نعرف مـا عسـاه أن يكون المطلق. لكن حتى عندمـا ننكر كل تفسير محدد متتـابع، أو صـورة المطلق الذى يقدم نفسـه، «فإنه يظل باستمرار وراء عنصر يتحول إلى أشكال جديدة»[1].

ويبدو هذا الخط من التفكير على أنه مقصود بجدية. وعلى الرغم من أنه قد يكون أكثر ملاءمة لأن يحول سبنسر إلى فيلسوف وضعى كامل عن طريق استبعاد نظرية ما لا يمكن معرفته من حيث إنه اعتراف مصطنع من جانب الناس المتدينين، فإنه لا يبدو أن يكون هناك أى تبرير كاف لهذا الاستبعاد العاجل. وعندما نبه «فردريك هاريسون»، الفيلسوف الوضـعى، سبنسر من تحويل فلسفة ما لا يمكن معرفته إلى ديانة كونت، وهى ديانة البشرية، فإن سبنسر لم يستمع إليه. ومن اليسير الاستهزاء منه لاستخدام حرف كبير لكلمة «لا يمكن معرفته»، كما لو كان يتوقع، كما قيل، أن يخلع المرء قبعته الخاصة عليها. بيد أنه يبدو أنه اقتنع فى الحقيقة بأن عالم العلم هو تجلٍ لحقيقة تجاوز المعرفة الإنسانية. ومن المحتمل ألا يرضى مذهب ما لا يمكن معرفته أناسًا كثيرين متدينين. غير أن هذه مسألة أخرى. وبقدر مـا يهتم سبنسر، فإنه يبدو أنه اعتقد بإخلاص أن الوعى الغامض بمطلق، أو باللامشروط خاصية للتفكير البشرى لا يمكن استبعادها، وأنها، من حيث هى كذلك، قلب الدين؛ أى أنها العنصر الدائم الذى يُبقى تتابع عقائد مختلفة ومذاهب ميتافيزيقية مختلفة.

٧ ـ لا داعى للقول بأن فلسفة سبنسر تحتوى على قدر كبير من الميتافيزيقا. والواقع أنه يصعب، أن نتصور أية فلسفة لا تحتوى على قدر كبير من الميتافيزيقا. أليس مذهب الظواهر صورة من صور الميتافيزيقا؟ وعندما يقول سبنسر، مثلاً،

(١) Ibid, p. 80.

إننا نعنى «بالحقيقة دوامًا وثباتًا»[1] في الوعى، فإن هناك خلافًا فى أن ذلك تقرير ميتافيزيقى. فنحن قد نحاول، مثلاً، أن نفسره بأنه، ببساطة، تعريف أو بأنه إعلان الاستخدام العادى للكلمات. غير أننا عندما نُخبر بأن «الدوام هو معيارنا النهائى للحقيقى سواء من حيث إنه يكمن تحت صورته غير المعروفة، أو تحت الصورة التى نعرفها»[2]، فمن المعقول أن نصنف ذلك بأنه تقرير ميتافيزيقى.

ويتضح أنه يمكن وصف سبنسر بأنه ميتافيزيقى إذا كنا نعنى بذلك فيلسوفًا يأخذ على عاتقه أن يكشف طبيعة الحقيقة النهائية. لأنها لا يمكن أن تنكشف من وجهة نظره. وعلى الرغم من أنه ميتافيزيقى، إلى حد تقرير وجود ما لا يمكن معرفته، فإنه يكرس نفسه، بالتالى، لبناء تفسير موحد شامل لما يمكن معرفته، أعنى للظواهر. غير أننا إذا أردنا أن نسمي هذا التفسير العام «ميتافيزيقا وصفية»، فإننا أحرار، بالطبع، لأن نفعل ذلك.

يتمسك «سبنسر» بالتراث التجريبى لكي يطوّر هذا التفسير. صحيح أنه يتوق إلى التوفيق بين وجهات من النظر متصارعة، لكنه عندما يهتم ببيان أن فلسفته الخاصة تستطيع أن تعرف الحقيقة في نظريات ليست تجريبية، فإن منهجه في البحث لابد أن يقدم تفسيرًا تجريبيًا للمعطيات التى تقوم عليها النظريات. وكما ذكرنا، فإنه على استعداد تام لأن يسلِّم بأن هناك ما يمكن أن يُسمي بالحدوس الأخلاقية. لأن الفرد قد يشعر تمامًا باستحسان شبه غريزى، أو عدم استحسان لأنواع معينة من الفعل، وقد «يرى»، كما لو كان حدسيًا أو بدون أية عملية للبرهان، أن هذه الأفعال صواب أو خطأ. لكن الحدوس الأخلاقية، من وجهة نظر سبنسر، هى بهذا المعنى «نتاج تجارب متراكمة

---

(١) First Prin ciples, p. 143.

(٢) Ibid, pp. 143-4.

عن المنفعة، تُنظم تدريجيًا، وتُورَّث[١]». وعما إذا كانت هذه الأشياء تجارب موروثة عن المنفعة، فإن هذه المسألة موضع نقاش. لكن، على أية حال، واضح إلى حد كبير أن طريقة سبنسر لبيان أن هناك حقيقة في المذهب الحدسي الأخلاقي يجب أن تقدم تفسيرًا تجريبيًا للمعطيات التجريبية التي تلجأ إليها هذه النظرية.

وعلى نحو مماثل، فإن سبنسر على استعداد لأن يسلِّم بأن هناك شيئًا يمكن أن يُسمى بحدس المكان، بالمعنى الذي يقول إنه بقدر ما يهتم به الفرد، فإنه، من الناحية العملية، صورة مستقلة عن التجارب. بيد أنه لا ينجم عن ذلك مطلقًا أن سبنسر يحاول أن يدخل في فلسفته الخاصة النظرية الكانطية عن القَبْلي. فما يفعله هو أنه يبرهن على أن هذه النظرية تقوم على حقيقة واقعية، لكن يمكن تفسير هذه الحقيقة عن طريق «التجارب المنتظمة والموحدة لكل الأفراد السابقين الذين يورثون له (فرد سابق معين) تركيباتهم العصبية التي تتطور ببطء»[٢].

ومع ذلك، على الرغم من أنه ليس لدينا الحق في أن نستنتج من اهتمام سبنسر بالتوفيق بين وجهات من النظر متصارعة أنه أطاح بالمذهب التجريبي، فإنه يمكننا أن نقول إنه فيلسوف تجريبي مع اختلاف ما. لأنه، ببساطة، لم يعكف على دراسة مشكلات فردية بصورة منفصلة، كما يفعل كثير من الفلاسفة التجريبيين. يتحدث سبنسر في سيرة حياته عن نزعته المعمارية، وحبه لبناء نسق. لقد صُممت فلسفته، في حقيقة الأمر، بوصفها نسقًا: ولم تكن ببساطة، نسقًا بالمعنى الذي يقول إن خطوطًا مختلفة من البحث والتأمل تتجه نحو تكوين صورة شاملة. لقد تم تصور مبدأ التفسير العام عند سبنسر، أعني القانون المسمى بقانون التطور في مرحلة مبكرة، وأُستخدم بالتالي بوصفه وسيلة لتوحيد العلوم.

---

(١) The Data of Ethics, p. 106.

(٢) Ibid.

وقلَّما يمكن الزعم بأن نزعة سبنسر المعمارية، أى ميله إلى التركيب، يلازمها موهبة بارزة لتحليل دقيق، أو البيان الدقيق لمعناه. غير أن صحته الضعيفة والعقبات التى واجهها فى تحقيق رسالته التى فرضها على نفسه، لم تتح له الوقت أو الطاقة لأن يحقق،فى واقع الأمر، أكثر مما استطاع أن يحققه. وعلى الرغم من أن بعض القُراء قد يجدون كتاباته كئيبة إلى حد كبير، فإن طموحاته ومحاولته العنيدة لتوحيد معرفتنا بالعالم والإنسان، ووعينا الأخلاقى والحياة الاجتماعية أيضًا، على ضوء فكرة واحدة شاملة كل الشمول، تتطلب التنويه بإعجابنا. لقد ارتد إلى المنطقة الفكتورية، وليست هناك مقارنة، كما لوحظ، بين «سبنسر» و«جون ستيوارت مل» من جهة التأثير الفعال. لكن على الرغم من أن فلسفة سبنسر يغطيها الغبار، فإنها تستحق شيئًا أفضل من موقف الازدراء الذى اتخذه نيتشه، الذى نظر إليها على أنها تعبير نمطى عن العقلية المملة والمحدودة للطبقة المتوسطة الإنجليزية.

الجزء الثانى

الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى

الفصل السادس

بدايات الحركة

ملاحظات تاريخية تمهيدية ـ الرواد الأدباء :
كوليردج وكارليل ـ فرير وعلاقة الذات ـ الموضوع -
هجوم چون جروت على المذهب الظاهرى ومذهب اللذة -
إحياء الاهتمام بالفلسفة اليونانية ونشأة الاهتمام بهيجل:
بنيامين چويت وچيمس هتشسون سترلنج

١- أصبح المذهب المثالى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الحركة الفلسفية المهيمنة فى الجامعات البريطانية. ولم يكن، بالتأكيد، مسألة مذهب مثالى ذاتى. فإذا كان هذا المذهب موجوداً فى كل مكان، فإن ذلك نتيجة منطقية لمذهب الظواهر الذى ارتبط باسم هيوم فى القرن الثامن عشر، وجون ستيوارت مل فى القرن التاسع عشر. لأن الفلاسفة التجريبيين الذين اعتنقوا مذهب الظواهر ، مالوا إلى رد الموضوعات الفيزيائية والذهن إلى انطباعات أو إحساسات، ثم مالوا إلى بنائها من جديد بمساعدة مبدأ تداعى المعانى. لقد أشاروا إلى أننا لا نعرف، أساساً، إلا الظواهر، بمعنى الانطباعات، وأنه إذا كانت هناك حقائق تجاوز ما هو ظاهر، فإننا لا نستطيع أن نعرفها. ومع ذلك، اقتنع مثاليو القرن التاسع عشر بأن الأشياء فى ذاتها، من حيث إنها تعبيرات عن حقيقة روحية واحدة تتجلى فى، الذهن البشرى، وعن طريقة، معقولة، فى أساسها، ويمكن معرفتها. إن الذات والموضوع متلازمان؛ لأنهما مغروسان

في مبدأ واحد نهائي روحي. وبالتالي، فإنها مسألة مذهب مثالي موضوعي، وليست مذهبًا مثاليًا ذاتيًا[١].

وهكذا يمثل المذهب المثالي البريطاني في القرن التاسع عشر إحياء لميتافيزيقا واضحة[٢]، هي تجل لروح يمكن أن تعرفه الروح البشرية من حيث المبدأ. والعالم كله تجلٍ للروح. والعلم، ببساطة، أحد مستويات المعرفة، أي أنه جانب من المعرفة الكاملة التي يميل إليها الذهن حتى إن لم يستطع تمامًا أن يجعل مثالها فعليًا. وتسعى الفلسفة الميتافيزيقية إلى أن تكمل التركيب.

وبالتالي، كانت الميتافيزيقا المثالية ميتافيزيقا روحية؛ بمعنى أن الحقيقة النهائية بالنسبة لها روحية بمعنى ما. وينجم عن ذلك أن المذهب المثالي كان معارضًا بشدة للمذهب المادي. ومن حيث إن أنصار مذهب الظواهر مالوا، بالفعل، إلى تجاوز النزاع بين المذهب المادي والمذهب الروحي عن طريق رد الأذهان والموضوعات الفيزيائية إلى ظواهر لا يمكن وصفها، بصورة ملائمة، بأنها روحية أو مادية، فإننا لا نستطيع، بصورة مشروعة، أن نطلق عليهم اسم «الفلاسفة الماديين». بيد أن هذه الظواهر هي، بصورة واضحة، شيء يختلف تمامًا عن الحقيقة الروحية الواحدة الموجودة عند الفلاسفة المثاليين. وعلى أية حال، نرى أنه في الجانب الأكثر وضعية من الحركة التجريبية، ظهر على الأقل، مذهب مادي منهجي، يُطلق عليه اسم المذهب المادي العلمي؛ وهو خط من التفكير لم يتعاطف معه الفلاسفة المثاليون.

---

(١) تكوّن الملاحظات السابقة تعميمًا تعرض لنقد من جانب عدد من النبلاء. لكن في هذه الملاحظات التمهيدية يجب على المرء أن يسقط من حسابه الاختلافات بين المذاهب المثالية المتنوعة (المؤلف).

(٢) للمذهب التجريبي، بالفعل، ميتافيزيقاه الخاصة ضمنية. ونادرًا ما يستخدم الفلاسفة التجريبيون، لفظ «ميتافيزيقا» بالنسبة لبعض أفكارهم، لكن من حيث إن الميتافيزيقا تتضمن محاولة للكشف عن طبيعة الحقيقة القصوى، فإنه يمكن القول، بصورة مشروعة، إن المذهب المثالي يمثل إحياء للميتافيزيقا (المؤلف).

ومع تشديد المذهب المثالى على الطابع الروحى للحقيقة النهائية، وعلى العلاقة بين الروح المتناهية والروح اللامتناهية فإن المذهب المثالى، كان بمثابة رؤية دينية ضد المذهب الوضعى المادى، وميل المذهب التجريبى بوجه عام إلى إغفال المشكلات الدينية، أو ترك المجال، فى أحسن الأحوال، لمذهب لاأدرى غامض. إن قدراً كبيراً من شعبية المذهب المثالى يرجع، بالفعل، إلى الاقتناع بأنه قام بصلابة على جانب الدين. ولا يمكن إنكار أن مفهوم الله تحول، عند برادلى، أعظم الفلاسفة المثاليين البريطانيين، إلى مفهوم المطلق، وتم تصور الدين بأنه مستوى من الوعى يتفوق فى الفلسفة الميتافيزيقية، بينما كان «ماكتجارت»، الفيلسوف المثالى فى كمبردج، ملحداً. غير أن الدافع الدينى كان أكثر وضوحًا عند الفلاسفة المثاليين الأوائل، وبدا المذهب المثالى المأوى الطبيعى لأولئك الذين اهتموا بالمحافظة على رؤية دينية فى مواجهة الهجوم المهدد من جانب اللاأدريين، والوضعيين والماديين[1]. وفضلاً عن ذلك، تحول المذهب المثالى، بعد «برادلى» و«بوزانكيت»، من مذهب مثالى مطلق إلى مذهب مثالى شخصى، وأصبح يفضل، مرة أخرى، مذهب التأليه المسيحى، على الرغم من أن دافع الحركة قد انقضى فى ذلك الوقت.

ومع ذلك، فإنه لمن الخطأ أن نستنتج أن المذهب المثالى البريطانى فى القرن التاسع عشر يمثل، ببساطة، تقهقراً من الاهتمامات العملية عند بنتام ومل إلى ميتافيزيقا المطلق. لأنه كان له دور فى تطوير فلسفة اجتماعية. وبوجه عام، لقد شددت النظرية الأخلاقية عند الفلاسفة المثاليين على فكرة «تحقيق الذات»؛ أى فكرة كمال الشخصية البشرية بوصفها كلاً عضوياً، وهى فكرة يشترك فيها مذهب أرسطو أكثر من مذهب بنتام. ونظروا إلى وظيفة الدولة على أنها وظيفة خلق الظروف التى

---

(١) نُظر إلى المذهب المثالى فى البلاد الكاثوليكية، مع ميله إلى إخضاع اللاهوت للفلسفة النظرية، على أنه تأثير مفتت، بقدر ما يتحدث الدين المسيحى. فقد كان كثير من الفلاسفة المثاليين البريطانيين أناساً متدينين، وجدوا فى فلسفتهم تعبيراً عن وجهة نظرهم الدينية عن العالم والحياة الإنسانية وتدعيماً لها (المؤلف).

بمقتضاها يستطيع الأفراد أن يطوروا إمكاناتهم من حيث إنهم أشخاص. ولأن الفلاسفة المثاليين مالوا إلى تفسير خلق هذه الظروف بأنها تخلص من العقبات، فإنهم استطاعوا، بالتأكيد، أن يتفقوا مع الفلاسفة النفعيين في القول بأن الدولة تتدخل قليلاً بقدر المستطاع في حرية الفرد. لم تكن لديهم رغبة في أن يجعلوا الحرية تحل محل العبودية. لكن لأنهم فسروا الحرية بأنها حرية جعل إمكانات الشخصية الإنسانية فعلية، وبأنها التخلص من العقبات التي تقف في طريق الحرية بهذا المعنى الذي يتضمن في رأيهم قدراً كبيراً من التشريع الاجتماعي، فإنهم كانوا على استعداد لأن يدافعوا عن معيار لنشاط الدولة لا يجاوز أي شيء يتأمله المتمسكون المتحمسون بسياسة «دعه يعمل» وبالتالي، نستطيع أن نقول إن النظرية المثالية الاجتماعية والسياسية في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر كانت أكثر اتفاقًا مع الحاجات المدركة للوقت من الموقف الذي دافع عنه «هربرت سبنسر». لقد قام مذهب بنتام أو المذهب الراديكالي الفلسفي، بدون شك، بمهمة مفيدة في الجزء الأول من القرن التاسع عشر. بيد أن الليبرالية المُعدَّلة التي قدمها الفلاسفة المثاليون مؤخراً في هذا القرن لم تكن «رجعية» على الإطلاق. إذ إنها نظرت إلى الأمام بدلاً من أن تنظر إلى الخلف.

قد يبدو أن الملاحظات السابقة تفترض أن المذهب المثالي في القرن التاسع عشر في بريطانيا العظمى كان، ببساطة، رد فعل طبيعي على المذهب التجريبي وعلى النظرية الاقتصادية «دعه يعمل» وعلى النظرية السياسية. ومع ذلك، فقد مارس الفكر الألماني، لاسيما فكر كانط وهيجل تباعًا، تأثيراً مهما على تطوير المذهب المثالي البريطاني. لقد أثبت بعض الكتاب، وبصفة ملحوظة ج.هـ. مورهيد[1]، أن الفلاسفة المثاليين البريطانيين في القرن التاسع عشر هم ورثة تراث أفلاطوني تجلى في تفكير أفلاطونيّ كمبردج في القرن السابع عشر، وفي فلسفة باركلي في القرن الثامن عشر.

---

(١) In The Platonic tradition in Anglo- Saxon philosophy (1931).

لكن على الرغم من أنه من المفيد أن نوجه الانتباه إلى واقعة تقول إن الفلسفة البريطانية لم تكن تجريبية فقط فى الطابع، فإنه من الصعب أن نبين أنه يمكن النظر إلى المذهب المثالى فى القرن التاسع عشر، بصورة مشروعة، على أنه تطور عضوى لتراث أفلاطونى أصلى. إذ لا يمكن استبعاد أثر الفكر الألمانى، لاسيما فكر كانط وهيجل[(١)]، من حيث إنه عامل عرضى خالص. صحيح أنه لا يمكن، بالفعل، وصف فيلسوف مثالى بريطانى شهير بأنه تلميذ لكانط أو هيجل بالمعنى العادى. فقد كان برادلى، مثلاً، مفكرًا أصيلاً. لكن لا ينجم عن ذلك مطلقًا أن تأثير الفكر الألمانى النشط كان عاملاً لا يعتد به فى تطوير المذهب المثالى البريطانى.

إن معرفة محدودة بكانط كانت مكفولة للقُراء الإنجليز حتى أثناء حياة الفيلسوف. فى عام ١٧٩٥ قدم تلميذ من تلاميذ كانط؛ وهو فردريك نيتشه، بعض المحاضرات عن الفلسفة النقدية بلندن، ونشر فى العام الذى تلاه (١٧٩٦) عملاً صغيرًا فى الموضوع. وفى عام ١٧٩٧ نشر ج.ريتشارد سون ترجمته لكتاب ج.ج بيك «مبادئ الفلسفة النقدية»، وفى عام ١٧٩٨ نشر أ.ف.م. وليش **A. F.M. Willich** كتاب «مبادئ الفلسفة النقدية»، وظهرت ترجمة «ريتشارد سون» لكتاب كانط «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» عام ١٧٩٩؛ غير أن الترجمة الأولى لكتاب «نقد العقل الخالص» عن طريق ف. هايوود **Haywood**، لم تظهر حتى عام ١٨٣٨. ولم تظهر الدراسات الجادة عن كانط مثل عمل «إدوارد كيرد» **E. Carid** العظيم «تفسير نقدى لفلسفة كانط» (١٨٧٧) حتى تاريخ متأخر نسبيًا. وفى نفس الوقت شعر الشاعر «كوليردج»، الذى سنناقش أفكاره حالاً، بتأثير الفيلسوف الألمانى، إلى جانب مؤثرات أخرى كثيرة، وشعر كذلك «سير وليم هاملتون» بهذا التأثير بصورة أكثر وضوحًا، على الرغم من أن عنصر المذهب الكانطى

---

(١) كان لفشته وشلنج تأثير ضئيل، على الرغم من أن فشته أثر تأثيراً قويًا على «كارليل»، وكان لشلنج تأثير فعال على «كوليردج». وثمة سبب واضح لذلك. لقد انتهت الحركة المثالية الألمانية الكلاسيكية عندما بدأت الحركة المثالية البريطانية. ونُظر إليها على أنها بلغت ذروتها عند هيجل، منظوراً إليه على أنه الخلف الحقيقى لكانط (المؤلف).

فى فكر «هاملتون» كان بارزًا بصورة كبيرة فى مذهبه عن حدود المعرفة البشرية، وفى مذهبه اللاأدرى فيما يتعلق بالحقيقة النهائية.

ومن بين الفلاسفة المثاليين البريطانيين، قد يقال إن تأثير كانط قد شعر به بصفة خاصة: «توماس هل جرين»، و«إدوارد كيرد». بيد أنه كان مختلطًا بتأثير هيجل. وبصورة أكثر دقة، تم النظر إلى كانط على أنه يستشرف هيجل، أو أنه قرئ عن طريق وجهات نظر هيجلية. فبالفعل تم الدفاع بوضوح فى كتاب «جيمس هتشسون سترلنج» «سر هيجل» (١٨٦٥) عن وجهة نظر مؤداها أن فلسفة كانط، إذا فُهمت وقُيمت بصورة ملائمة، فإنها تؤدى مباشرة إلى الهيجلية. ولذلك، على الرغم من أننا نستطيع أن نقول، بحق، إن تأثير هيجل أكثر وضوحًا فى المذهب المثالى عند «برادلى»، و«بوزانكيت» من التأثير فى فلسفة «جرين»، فإنه لا مشاحة لافتراض أننا نستطيع أن نقسم الفلاسفة المثاليين البريطانيين إلى فلاسفة كانطيين وفلاسفة هيجليين. فقد شعر بعض الرواد على حدة بتأثير هيجل منذ بداية الحركة. وبالتالى ليس من المعقول تمامًا أن نصف المذهب المثالى البريطانى، كما يتم ذلك فى الغالب، بأنه حركة غير هيجلية، شريطة أن يُفهم على الأقل أنه لا مشاحة فى استقبال دوافع من هيجل أكثر من متابعته فى علاقة التلميذ بالأستاذ(١).

كانت الحركة المثالية البريطانية تتميز فى الحقب الأولى بتركيز ملحوظ على علاقة الذات بالموضوع. ويمكن القول، بهذا المعنى، إن للمذهب المثالى أساسًا أبستمولوجيًا، من حيث إن علاقة الذات بالموضوع أساسية فى المعرفة. ولم تكن ميتافيزيقا المطلق غير موجودة بالفعل. لأنه تم النظر إلى الذات والموضوع على أنهما مؤسستان فى حقيقة قصوى واحدة روحية، وهما تجليان لهذه الحقيقة. بيد أن نقطة الانطلاق أثرت على

(١) ناقشنا هذا الموضوع مناقشة مستفيضة فى كتابنا «الهيجلية الجديدة فى إنجلترا» (الرواد) لاسيما الفصل الأول «عقبات على الطريق». (المراجع).

الميتافيزيقا بطريقة مهمة. لأن التشديد الذى وضع فى الحالة الأولى على الذات المتناهية قاوم أى ميل إلى تفسير المطلق بطريقة تستلزم نتيجة مفادها أن المتناهى لا يعدو أكثر من ظاهرة «غير الحقيقى». وبمعنى آخر، مال الفلاسفة المثاليون الأوائل إلى تفسير المطلق بمعنى مؤله بصورة كبيرة أو قليلة، أو، على أية حال، بمعنى أن الله فى الكل؛ أى أن الجانب الواحدى للمذهب المثالى الميتافيزيقى ظل محتجباً. بالتأكيد، يجعل ذلك الأمر سهلاً لتمثل المذهب المثالى بأنه تدعيم عقلى للدين التقليدى.

ومع ذلك، بدأت فكرة الكل العضوى الشامل كل الشمول تظهر بالتدريج بصورة أكبر وأكبر. وهكذا، تم تصور الذات مع «برادلى» بأنها «ظاهر» محض للمطلق، من حيث إنها شىء ليس حقيقياً تماماً إذا نظرنا إليها للوهلة الأولى فى استقلالها. وقد لازم ميتافيزيقا المطلق هذه بصورة معقولة تشديد عظيم على الدولة فى ميدان الفلسفة الاجتماعية. فبينما انهمك «هربرت سبنسر» من جهة، فى تأكيد تعارض بين مصالح الفرد الحر ومصالح الدولة، انهمك الفلاسفة المثاليون فى تصوير الإنسان بأنه يحقق الحرية الحقيقية عن طريق مساهمته فى حياة المجموع **Totality** (الشمول الكلى).

وبمعنى آخر، نستطيع أن نرى فى الحركة المثالية حتى «برادلى» و«بوزانكيت» التأثير المتزايد للهيجلية. وكما أشرنا من قبل، لم يكن تأثير كانط خالصاً قط. لأنه نُظر إلى الفلسفة النقدية على أنها استشراف لمذهب مثالى ميتافيزيقى. غير أننا إذا وضعنا فى الاعتبار هذه الحقيقة، وحقيقة أخرى تقول إن هناك اختلافات ملحوظة جداً بين نظرية «برادلى» عن المطلق، ونظرية «هيجل»، فإننا نستطيع أن نقول إن التغير من التشديد على علاقة الذات بالموضوع إلى التشديد على فكرة الكل (المجموع) العضوى يمثل هيمنة متزايدة للتأثير الفعال للهيجلية على فلسفة كانط النقدية.

أصبح تشديد الحركة المثالية فى الحقبة الأخيرة على الذات المتناهية واضحاً مرة أخرى، على الرغم من أن التشديد فى هذه المرة كان على الذات الفعالة، أى الشخص البشرى، وليس على الذات الابستمولوجية. وصاحب هذا المذهب المثالى الشخصى اقتراب من مذهب التأليه من جديد، إلا فى الحالة الشهيرة لـ«ماكتاجرت»، الذى صوّر

المطلق بأنه مـذهب الذوات المتناهيـة. لكن على الرغم من أن هذه الفـتـرة من المذهب المثالى الشخصى ذات أهمية، من حيث إنها تمثل مقاومة الذات المتناهية لوجود يبتلعه مطلق غير شخصى، فإنها تنتمى إلى فترة عندما كان المذهب المثالى فى بريطانيا يمهد الطريق لتيار جديد من التفكير، سوف يرتبط باسم «جورج إدوارد مـور»، و«برتراند رسل»، ثم «لدڤيج ڤتجنشتين».

٢- بقدر اهتمام الجمهور العام المثقف، كان تأثير الفكر الألمانى ملموسًا فى البداية فى بريطانيا العظمى عن طريق كتابات الشعراء وأعلام الأدب مثل: كوليردج وكارليل.

(أ) يبدو أن «صموئيل تيلور كوليردج» (١٧٧٢-١٨٣٤) عرف الفلسفة فى البداية عن طريق كـتـابات فـلاسـفـة الأفـلاطونيـة المحـدثة، عندمـا كـان تلمـيـذًا فى مـبـرة المسيح Chirst's Hospital. وعلى أية حال، تبع هذا الإعجاب المبكر بفلسفة «أفلوطين» الصـوفـيـة، فـتـرة إعـجـاب بفلسـفـة «فـولتـيـر»، كـان أثنـاءهـا شـاكًا فى الدين لفـتـرة قصيرة. ثم طوّر فى كمبردج حماسًا ربما يكون مثيرًا للدهشة إلى حد ما لديفيد هارتلى وسيكولوجيا التداعى الموجودة عنده[١]. ويزعم «كوليردج»، بالفعل، بأنه أكثر اتسـاقًـا من هـارتلى. لأنه بينمـا لـم يؤكـد «هـارتلى»، عندمـا أثبت أن العـمليـات السيكولوجية تعتمد على ذبذبات فى المخ وتلازمها، جسمية التفكير، فإن كوليردج كتب إلى «سوذى Southey فى عام ١٧٩٤ أنه يعتقد أن التفكير جسمى؛ أى أنه حركة. وربط كوليردج، فى نفس الوقت، حماسه لهارتلى بإيمان دينى[٢]. وغدا يعتقد أن الفهم العلمى لا يكفى أن يكون مفتاحًا للحقيقة، ويتحدث عن دور الحدس وأهمية التجربة

---

(١) أعنى، أنه من المدهش إلى حد ما أن نجد من وجهة نظر واحدة أن الشاعر الرومانسى متحمس باستمرار لهارتلى دون غيره غير أنه كان يُنظر إلى سيكولوجيا التداعى، بالتالى، على أنها علم «متقدم»، وساعد ذلك، بلاشك، على أن يوصى بها لطالب جامعة نشط عقليًا (المؤلف).

(٢) كان هارتلى، فى الحقيقة، مؤمنًا متدينًا (المؤلف).

الأخلاقية. ثم أعلن مؤخرًا أنه لا يمكن الدفاع عن مذهب هارتلى، من حيث إنه يختلف عن مذهب أرسطو[١].

إن تمييز كوليردج بين الفهم العلمي والعقل الأعلى، أو كما يكتبها الألمان، بين الفهم **Verstand** والعقل **Vernunft**، هو تعبير عن ثورته ضد روح عصر التنوير فى القرن الثامن عشر. وهو لا يعنى، بالتأكيد، أنه يجب رفض الفهم العلمى والنقدى باسم عقل أعلى وحدسى. بل إن وجهة نظره هى، بالأحرى، أن الفهم العلمى أداة لا تستطيع أن تفسر الواقع، وهى تحتاج إلى أن يكملها العقل الثانى؛ أى العقل الحدسى. ويصعب الزعم بأن كوليردج جعل تمييزه بين الفهم والعقل واضحًا جليًا. وإنْ كان الخط العام لتفكيره واضحًا جليًا بدرجة كافية. وهو يصف فى كتابه «معينات على التفكير» (١٨٢٥) الفهم بأنه الملكة التى تحكم وفقًا للحس، ومجالها المناسب هو العالم المحسوس، وهى تفكر، وتقوم بالتعميم على أساس التجربة الحسية. ومع ذلك، فإن العقل هو أداة الأفكار التى تفترضها كل تجربة، وبهذا المعنى يهيمن على التجربة وينظمها. كما أنه يدرك الحقائق التى لا يمكن التحقق منها فى التجربة المحسوسة، ويعى بصورة حدسية الحقائق الروحية. وفضلاً عن ذلك، فإن كوليردج يوحد العقل مع العقل العملى فى هوية واحدة، الذى يضم الإرادة والجانب الأخلاقى من الشخصية الإنسانية. وبالتالى، كان «جون ستيوارت مل» محقًا تمامًا فى القول فى مقاله الشهير عن كوليردج إن الشاعر يختلف عن وجهة نظر لوك القائلة إن كل معرفة تتكون من تعميمات من التجربة، وأنه يزعم أن العقل،من حيث إنه يتميز عن الفهم، لديه القوة على أن يدرك عن طريق الحدس حقائق واقعية وحقائق ليست فى متناول الحواس[٢].

---

(١) See Coleridge's Biographia Literaria, ch. 6.

(٢) See Mill's Dissertations and Discuss ions, 1, p. 405.

تلقى كوليردج فى تطويره هذا التمييز دافعًا من كتابات كانط، التى بدأ يدرسها باختصار بعد زيارته إلى ألمانيا عام ١٧٩٨ - ١٧٩٩[١]. غير أنه يميل إلى التحدث كما لم يحدد كانط فقط مجال الفهم بمعرفة الواقع الظاهرى، وإنما تصور أيضًا وعيًا حدسيًا بحقائق روحية عن طريق العقل، فى حين أن كوليردج افترق عن الفيلسوف الألمانى عندما نسب، فى حقيقة الأمر، هذه القوة إلى العقل، موحداً إياه فضلاً عن ذلك بالعقل العملى. لقد وقف على أرض راسخة عندما زعم وشائج قربى مع ياكوبى[٢] فى القول بأن العلاقة بين العقل والحقائق الروحية تشبه العلاقة بين العين والموضوعات المادية.

ومع ذلك، لا يرغب أى شخص فى تأكيد أن كوليردج كان كانطيًا. فالمسألة هى مسألة مثير، وليست مسألة تلمذة. وعلى الرغم من أنه أدرك أنه مدين لمفكرين ألمان، وبصفة خاصة كانط، فمن الواضح أنه نظر إلى فلسفته الخاصة على أنها أفلاطونية، أساسًا، من حيث الإلهام. فهو يؤكد فى كتابه «معينات على التفكير» أن كل إنسان يولد إما أفلاطونيًا أو أرسطيًا. لقد كان أرسطو، الأستاذ العظيم للفهم، مقيداً بالأرض إلى حد كبير، «فقد بدأ بما هو محسوس، ولم يستقبل مما هو فوق الحواس، إلا ما كان مضطراً إليه، إلا من حيث إنه الفرض الباقى فقط[٣]. أعنى أن أرسطو لم يسلم بحقيقة روحية إلا من حيث إنها الملجأ الأخير، عندما اضطرته الحاجة إلى تفسير الظواهر الفيزيائية إلى أن يفعل ذلك. ومع ذلك سعى أفلاطون إلى الحقيقة المجاوزة للحس التى تنكشف لنا عن طريق العقل وإرادتنا الأخلاقية. وبالنسبة لكانط، يصفه كوليردج،

---

(١) لقد نشطَت كتابات حكيم كونجسبرج الشهير، مؤسس الفلسفة النقدية، أكثر من أية كتابات أخرى، فهمى ونظمته (المؤلف).

Biographia Literaria, p. 76 (Every man.s Liberary edition).

(٢) See vol. vl. of this History. pp. 146 - 8.

(٣) Philosophical Lectures, edited by K. Coburn, p. 186.

أحيانًا، بأنه ينتمى روحيًا إلى منزلة الأرسطيين، بينما يشدد، فى أحيانًا أخرى، على الجوانب الميتافيزيقية من فكر كانط ويجد فيها اقترابًا من المذهب الأفلاطونى. وبمعنى آخر، يرحب كوليردج بحصر كانط لمجال الفهم فى الواقع الظاهرى، ثم يميل إلى أن يفسر نظريته عن العقل فى ضوء المذهب الأفلاطونى، الذى يُفسر فى ضوء فلسفة أفلوطين.

ويجب ألا تُفهم هذه الملاحظات على أنها تتضمن أى ازدراء للطبيعة من جانب كوليردج. فقد كره، على العكس، عداء فشته المتباهى والمتغطرس للطبيعة، من حيث إنها عديمة الحياة، ولا إلهية، وغير مقدسة تمامًا[١]. وعبر عن تعاطف حار مع فلسفة الطبيعة عند شلنج، كما عبَّر عن تعاطف حار مع مذهبه عن المثالية الترنسندنتالية، التى «وجدتُ فيها اتفاقًا طيبًا مع كثير مما كنت أسعى إليه، وعونًا قويًا فيما كنت مضطرًا أن أفعله بعد»[٢]. لقد كلَّف كوليردج نفسه، بالفعل، عناء رفض تهمة الانتحال، وأثبت أنه وشلنج قد نهلا من نفس الينابيع، أى من كتابات كانط، وفلسفة جيوردانو برونو، وتأملات ياكوبى بوهمه. ومع ذلك، يبدو أن تأثير شلنج كان واضحًا بدرجة كافية فى خط التفكير الذى يمكننا أن نلخصه الآن.

«كل المعرفة تقوم على اتفاق موضوع ما مع ذات»[٣]. لكن على الرغم من أن الذات والموضوع متحدان فى فعل المعرفة، فإننا نستطيع أن نسأل أيهما له الأولوية **Priority**. هل نبدأ بالموضوع ونحاول أن نضيف إليه الذات؟ أم هل نبدأ بالذات ونحاول أن نجد انتقالاً إلى الموضوع؟ وبمعنى آخر، هل يجب أن نأخذ الطبيعة من حيث إنها أسبق، ونحاول أن نضيف إليها الفكر أو العقل، أو هل يجب أن نأخذ الفكر من حيث إنه

(١) Biographia Literaria, p. 78.

(٢) Ibid, p. 79.

(٣) Biographia Literaria, p. 136.

سابق، ونحاول أن نستنبط الطبيعة؟ يرد كوليردج بأننا لا نستطيع أن نفعل هذا ولا ذاك. إذ يجب أن نبحث عن المبدأ الأقصى في هوية الذات والموضوع.

ولكن أين توجد هذه الهوية؟ «لا توجد هوية الموضوع وهوية التمثل المطلوبة إلا في الوعي الذاتي بالروح»(١). لكن إذا كانت الروح، أصلاً، هي كيان الذات والموضوع، فلابد أن تنحل، بمعنى ما، هذه الهوية لكي تصبح واعية بذاتها بوصفها موضوعاً. وبالتالي، لا يستطيع الوعي الذاتي أن ينشأ إلا عن طريق فعل الإرادة، ولابد من افتراض الحرية بوصفها أساساً للفلسفة، ولا يمكن أن نستنبط منها مطلقاً»(٢). إن الروح تصبح ذاتا لا تعرف نفسها بوصفها موضوعاً إلا عن طريق «فعل بناء نفسها بنفسها بصورة موضوعية»(٣).

ويبدو ذلك كما لو كان كوليردج يبدأ بإثارة نفس التساؤل الذى سأله شلنج، ثم يستمد إجابة شلنج؛ وهى أنه ينبغي علينا أن نسلِّم بهوية أصلية للموضوع والذات، ويتحول أخيراً إلى فكرة فشته عن الأنا من حيث إنها تشكل نفسها بوصفها ذاتاً وموضوعاً عن طريق فعل أصلي. غير أن كوليردج لم تكن لديه نية لأن يقف عند الأنا بوصفها مبدأه الأقصى، خاصة إذا كنا نعنى بها الأنا اللامتناهية. إنه يسخر، بالفعل، من «مذهب الأنا» عند فشته(٤)، ويصر، بدلاً من ذلك، على أن يصل إلى هوية الذات والموضوع؛ هوية المثالي والواقعي، من حيث إنها المبدأ الأقصى ليس للمعرفة الإنسانية فحسب، بل لكل وجود يجب علينا أن «نرفعه فوق تصورنا للذات المطلقة، الخالد الأعظم

---

(١) Ibid, p. 145.

(٢) Ibid,

(٣) Ibid, p. 144.

(٤) لم يجعل فشته، بالتأكيد، الأنا المتناهية أو الذات مبدأه الأقصى ويميل كوليردج إلى أن يصور تفكيره تصويراً هزلياً (المؤلف).

«أنا أكون»[١]. وينتقد كوليردج مبدأ ديكارت «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، ويشير إلى تمييز كانط بين الأنا التجريبية، والأنا الترنسندنتالية. لكنه يميل، بالتالى، إلى التحدث كما لو كانت الأنا الترنسندنتالية هى المطلق أنا أكون ما أكون فى سفر الخروج[٢]، والله الذى تفقد فيه الذات المتناهية نفسها، وتجدها فى نفس الوقت.

وكل ذلك غير دقيق وغامض بصورة واضحة. بيد أنه واضح، على أية حال، أن كوليردج يقابل تفسيراً روحيًا للذات الإنسانية بمذهب مادى ومذهب ظاهرى. ويتضح أن هذا التفسير للذات الذى يزود، فى رأيه، بالأساس للزعم بأن العقل يستطيع أن يفهم الحقيقة المجاوزة للحس. فهو يصف، بالفعل، الإيمان فى مقاله عن الإيمان بأنه إخلاص لوجودنا الخاص من حيث إن وجودنا ليس موضوعًا، ولا يمكن أن يصبح موضوعًا، للتجربة الحسية. وتتطلب مهمتنا الأخلاقية إخضاع الشهوة والإرادة للعقل، والعقل هو الذى يعرف الله من حيث إنه هوية إرادتنا وعقلنا، ومن حيث إنه أساس وجودنا، ومن حيث إنه التعبير اللامتناهى عن المثل الأعلى الذى نبحث عنه بوصفنا موجودات أخلاقية. وبمعنى آخر، نظرة كوليردج هى فى أساسها نظرة دينية، وقد حاول أن يوفق بين الفلسفة والدين ويجمع بينهما. وربما مال، كما يلاحظ مل، إلى أن يحول الأسرار المسيحية إلى حقائق فلسفية. غير أن عنصراً مهمًا فى رسالة المذهب المثالى، كما تصوره معتنقوه الأكثر تدينًا، هو، بدقة، تقديم أساس ميتافيزيقى لتراث مسيحى بدا أنه تنقصه، بصورة واضحة، أى صلابة فلسفية.

---

(١) Biographia Literaria, p. 144.

(٢) Exodus, 3, 14.

– وقد وردت هذه العبارة فى سفر الخروج الإصحاح الثالث عدد ١٤ بعد أن أرسل يهوه موسى إلى مصر ليخرج الشعب من عبودية المصريين فكان رد موسى فان قالوا لى مَنْ الذى أرسلك ماذا أقول لهم ؟ «فقال الله لموسى أهيه الذى أهيه. هكذا تقول لبنى إسرائيل أى أنا الوجود أو أنا أكون ما أكون». قارن ترجمتنا لكتاب أتين جلسون «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» ص ١١٠ وما بعدها. (المراجع)

كان كوليردج محافظًا في ميدان النظرية الاجتماعية والسياسية، بمعنى أنه عارض أعمال الراديكاليين، وأراد المحافظة على القيم الموروثة فى المؤسسات التقليدية وتحققها بالفعل. وأحيانًا جذبته، بالفعل، الأفكار التى ألهمت الثورة الفرنسية، مثله فى ذلك مثل «وردزويرث» و«سوثي». بيد أنه قام بهجر راديكالية شبابه، على الرغم من أن مذهبه المحافظ الذى أتى فيما بعد لم ينشأ من أية كراهية للتغيير من حيث هو كذلك، وإنما من اعتقاد هو أن المؤسسات التى خلقتها الروح القومية في مسار تاريخها جسدت قيمًا حقيقية حاول الناس أن يحققوها. وكما يرى «مل»، أراد بنتام «أن تندثر المؤسسات والعقائد الموجودة حتى الآن، فى حين أن كوليردج أراد أن «يكون لها وجود حقيقى»[1].

(ب) ينتمي «توماس كارليل» T. Carlyle (١٧٩٥ - ١٨٨١) إلى جيل متأخر عن جيل كوليردج، غير أنه كان أقل نسقية بشكل ملحوظ فى تقديم أفكاره الفلسفية، واليوم هناك، بلاشك، أناس كثيرون يجدون أن الكتاب النثرى الفاتن «سارتور رزارتوس» (أو الخياط يرفو) تتعذر قراءته تمامًا. ومع ذلك، كان كارليل أحد القنوات التى عن طريقها جذب الفكر الألماني والأدب انتباه العامة البريطانيين.

لم يكن رد فعل «كارليل» على الفلسفة الألمانية في البداية إيجابيًا تمامًا، فقد سخر من غموض كانط ومن ادعاءات كوليردج فى آن معًا. غير أنه في كراهيته للمذهب المادى، ومذهب اللذة، ومذهب المنفعة، بدأ يرى فى كانط الخصم المتألق لعصر التنوير وحركاته الفرعية. ولذلك يثنى فى مقاله عن «حالة الأدب الألمانى» (١٨٢٧) على كانط؛ لأنه بدأ من الداخل ثم انتقل إلى الخارج بدلاً من أن يتابع طريق لوك الذى يبدأ من التجربة الحسية، ويحاول أن يبنى فلسفة على هذا الأساس. إن طريقة كانط، فيما يرى كارليل، ترى أن الحقائق الأساسية تُفهم عن طريق حدس موجود فى طبيعة الإنسان

---

(١) Dissertation and Discussions, 1, p. 436.

الداخلية. وبمعنى آخر، يدرج كارليل نفسه مع كوليردج فى تقييد كانط لقوة الفهم ومجاله من حيث إنه أساس لتأكيد قوة العقل على أن يعرف حدسيًا حقائق أساسية وحقائق روحية.

ما يميز «كارليل» إحساسه الحى بغموض العالم، وطبيعته، من حيث إنه ظاهر، أو ستار أمام حقيقة مجاوزة لما هو محسوس. ويؤكد فى مقاله «حالة الأدب الألمانى» أن الهدف الأقصى للفلسفة هو أن تفسر الظواهر أو المظاهر، أى أن تنتقل من الرمز إلى الحقيقة التى يُرمز لها. وقد وجدت وجهة النظر هذه تعبيراً فى كتاب «سارتور رزارتوس»[١]، تحت اسم فلسفة الملابس. إنها يمكن أن تنطبق على الإنسان، الكون الصغير. «ما الإنسان فى نظر المنطق الدارج؟» إنه ما له رجلان يمشى عليهما ويرتدى ملابس. وما هو فى نظر العقل الخالص؟ إنه روح، نفس، وطيف إلهى.. كم يكون مختبأ بعمق تحت رداء غريب[٢]. ويمكن أن تنطبق المماثلة أيضًا على الكون الكبير؛ أى العالم بوجه عام. لأن العالم كما يصوره جوته هو «الرداء الحى المرئى لله»[٣].

يربط كارليل، بوضوح، فى مقاله «حالة الأدب الألمانى» فلسفته عن الرمزية بفشته، الذى نظر إليه على أنه فسر الكون المرئى بأنه الرمز والتجلى المحسوس لفكرة إلهية شاملة كل الشمول، معرفتها هى شرط كل فضيلة حقيقية وحرية حقيقية. وليست هناك، بالفعل، صعوبة كبيرة فى فهم تفضيل كارليل لفشته. لأنه عندما رأى، كما فعل، الحياة البشرية والتاريخ بوصفهما صراعًا مستمراً بين النور والظلام، الله والشيطان؛ صراعًا

---

(١) لم يقبل أى ناشر هذا العمل، ولذلك ظهر فى البداية فى فصول فى «مجلة Fraser» عام ١٨٣٣ - ١٨٣٤. وظهرت طبعة أمريكية للكتاب عام ١٨٣٦، وطبعة إنجليزية عام ١٨٣٨ (المؤلف).

(٢) Sartor Resartus, 1, 10, p. 57 (scott Liberary edition). الرداء، بالتأكيد، هو الجسم.

(٣) Ibid, 1,8, p. 48.

يجب على كل إنسان أن يكون له دور فيه، وأن يقوم باختيار كامل، فإنه شعر، بصورة طبيعية، بإعجاب بالاهتمام الأخلاقي عند فشته، ووجهة نظره عن الطبيعة من حيث إنها، ببساطة، الميدان الذي يكتشف فيه الإنسان مهمته الأخلاقية، أي ميدان العقبات، إن جاز التعبير، التي يجب على الإنسان أن يتغلب عليها أثناء بلوغه غايته المثالية.

وتساعد وجهة النظر هذه على تفسير اهتمام كارليل بالبطل، كما يتجلى في محاضراته عام ١٨٤٠ «عن الأبطال، عبادة البطل والبطولة في التاريخ». يضع في مقابل المذهب المادي، ومما يطلق عليه أسم «ربح وخسارة في الفلسفة»، أفكار البطولة، والمهمة الأخلاقية، والولاء الشخصي. لقد كان على استعداد، بحق، لأن يؤكد أن «نفس حياة كل المجتمعات ليس سوى سيلان عبادة البطل، إعجاب مستكين بالعظيم حقًا. إن المجتمع يقوم على عبادة البطل»[١] كما أن التاريخ الكلي، تاريخ ما حققه الإنسان في العالم، هو في أساسه تاريخ الأشخاص العظام الذين يعملون هنا»[٢].

يشبه كارليل هيجل في إصراره على دور «الأشخاص العظام» في التاريخ، ويستبق نيتشه في بعض النواحي، على الرغم من أن عبادة البطل في الميدان السياسي هي فكرة ربما ننظر إليها هذه الأيام بمشاعر مختلطة. ومع ذلك، يتضح أن ما أعجب كارليل بصفة خاصة في أبطاله هو اهتمامهم وجديتهم وتكريس أنفسهم، وتحررهم من أخلاق تقوم على حساب اللذة. فعندما أدرك كارليل، مثلاً، عيوب روسو وأخطاء سلوكه، التي جعلته «بطلاً منقبضًا حزينًا»[٣]، فإنه أصر على أن هذا مرشح غير محتمل للقب، يمتلك «الخاصية الأولى والرئيسية للبطل: وهي أنه يكون جادًا بحق. إذا كان الإنسان جادًا باستمرار؛ حتى وإن لم يكن واحد من هؤلاء الفلاسفة الفرنسيين جادًا»[٤].

---

(١) On Heroes, Lecture, p. 193 (London, Chapman and Hall.

(٢) Ibid, p. 185.

(٣) ومع ذلك، نظر هيجل إلى «أفراده في تاريخ العالم» على أنهم أدوات لعالم الروح (المؤلف).

(٤) On Heroes, Lecture, v, p. 323.

٣- وعلى الرغم من أن الواقعة التى تقول إن كلاً من كوليردج وكارليل ألقيا محاضرات، فإنه من العبث أن ننظر إليهما من أجل تطوير نسقى للمذهب المثالى. لأن الرائد فى هذا الميدان الذى يجب أن نتجه إليه، بالأحرى، هو «جيمس فردريك فرير» **J. F. Ferrier** (١٨٠٨ - ١٨٦٤)، الذى شغل كرسى الفلسفة الأخلاقية فى جامعة «سانت أندروز» من عام ١٨٤٥ حتى عام وفاته، والذى حرص بصورة كبيرة على إجراء نسقى فى الفلسفة.

ساهم «فرير» فى عام ١٨٣٨ - ١٨٣٩ بمجموعة من المقالات «لمجلة بلاكوود» **Blackewood's Magazine**، التى نُشرت بعنوان «مدخل إلى فلسفة الوعى». ونشر فى عام ١٨٥٤ عمله الرئيسى «مبادئ الميتافيزيقا»، الذى يتميز بالطريقة التى يطور فيها المؤلف مذهبه فى سلسلة قضايا، يُفترض أن كل قضية منها، ماعدا القضية الرئيسية الأولى، تنتج بدقة منطقية من القضية التى تسبقها. وفى عام ١٨٥٦ نشر كتاب «الفلسفة الاسكتلندية»، بينما ظهر كتابه «محاضرات عن الفلسفة اليونانية وبقايا فلسفية أخرى» غُفلاً فى عام ١٨٦٦.

يزعم «فرير» أن فلسفته اسكتلندية فى صميمها. غير أن ذلك لا يعنى أنه نظر إلى نفسه على أنه أعتنق فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية. فهو، على العكس، يهاجم بعنف وشدة «ريد» وأنصاره. إذ يجب على الفيلسوف، من جهة، ألا يلجأ إلى حشد من مبادئ غير مبرهن عليها، بل يجب عليه أن يستخدم المنهج الاستنباطى الأساسى للميتافيزيقا، ولا يستخدم وسيلة إيضاحية اختيارية. ومن جهة ثانية، مال فلاسفة الحس المشترك الاسكتلنديون إلى خلط الميتافيزيقا بعلم النفس، محاولين أن يحلوا مشكلات فلسفية عن طريق تأملات سيكولوجية، بدلاً من حلها عن طريق استدلال منطقى دقيق[١]. أما بالنسبة «لسير وليم هاملتون» فإن مذهبه اللاأدرى عن المطلق لم يوضع فى موضعه الصحيح.

---

(١) إذا أردنا أن نجد الحل لمشكلة فلسفية، كما يرى فرير، فإننا نبحث جيداً فيما قاله السيكولوجيون عنها، ثم نقرر العكس الدقيق (المؤلف).

عندما قال «فرير» إن فلسفته اسكتلندية فى صميمها، فإنه كان يعنى أنه لم يأخذها من الفلاسفة الألمان. وعلى الرغم من أنه لم يُنظر، نادراً، إلى مذهبه على أنه هيجلى، فإنه يزعم أنه لم يستطع مطلقًا أن يفهم هيجل[١]. لقد عبر، بالفعل، عن شكه فيما إذا كان الفيلسوف الألمانى استطاع أن يفهم نفسه. وعلى أية حال، يبدأ هيجل بالوجود، بينما يأخذ مذهبه المعرفة بوصفها نقطة انطلاقه[٢].

دافع «فرير» الأول هو البحث عن نقطة البداية المطلقة للميتافيزيقا فى قضية تقرر الخاصية الأولى الثابتة والأساسية فى كل معرفة، ولا يمكن إنكارها دون وقوع فى التناقض. وهذا يعنى أنه «بالإضافة إلى ما يعرفه العقل، لابد أن يكون لديه معرفة بذاته، من حيث إنها أساس أو شرط معرفته»[٣]. إن موضوع المعرفة عامل متغير. بيد أننى لا أستطيع أن أعرف أى شىء دون أن أعرف أننى أعرف. وإنكار ذلك هو كلام ليس له معنى. وتأكيده يعنى التسليم بأنه ليست هناك معرفة دون وعى بالذات، أى دون وعى ما بالنفس.

وينجم عن ذلك أن «فرير» يبرهن على أنه لا يمكن أن نعرف شيئًا إلا فى علاقة بذات أو بنفس ما. وبمعنى آخر، موضوع المعرفة هو، فى أساسه، موضوع من أجل ذات ما. ويستنتج «فرير» نتيجة تقول إنه لا يمكن التفكير فى شىء إلا فى علاقة بذات. وينجم عن هذا أنه لا يمكن التفكير فى الكون المادى من حيث إنه موجود دون أية علاقة بذات.

---

(١) لم يمنع هذا «فرير» من كتابة مقالات عن شلنج وهيجل لـ Imperial Dictionary of Universal Biography (المؤلف).

(٢) ليس فى استطاعتنا أن نستبعد كل تأثير للفكر الألمانى على ذهن «فرير». لكنه على حق، بلاشك، فى الزعم بأن مذهبه من إبداعه الخاص، وليس نتاج استعارة (المؤلف).

(٣) Institutes of Metaphysics, 1, prop. 1. p. 79. (works, 1,3rd edition), this work will hence forth be referred to simply as Institute.

وقد يميل الناقد إلى أن يعلّق على ذلك بقوله إن «فرير» لا يقول أكثر من أننى لا أستطيع أن أتصور الكون دون أن أتصوره، أو أعرفه دون أن أعرفه. وإذا قيل شىء أكثر من ذلك، أى إذا كان هناك، بصفة خاصة، انتقال من مسألة ابستمولوجية إلى تأكيد علاقة أنطولوجية، فإنه يبدو أن نتيجة واحدة تنتج؛ أعنى أنه لا يمكن التفكير فى وجود العالم المادى إلا من حيث إنه يعتمد على ذاتى بوصفها ذاتًا.

ومع ذلك، يريد «فرير» أن يثبت قضيتين: القضية الأولى هى أننا لا نستطيع أن نتصور الكون من حيث إنه «منفصل تمامًا عنى. إنك لا تستطيع أن تقوم بالتجريد»[١]. أما القضية الثانية فهى أن كلاً منا يستطيع أن يفصل الكون عن ذاته بصفة خاصة. ويترتب على هاتين القضيتين أنه على الرغم من أن «كلاً منا يستطيع أن يفصل الكون (إن جاز التعبير) عن ذاته، فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بفصله، فى الفكر، لذات أخرى»[٢]. وتلك نقلة جوهرية يقوم بها «فرير»؛ لأنه يريد أن يثبت أنه لا يمكن التفكير فى الكون إلا من حيث إنه يوجد فى اتحاد مع العقل الإلهى.

وهكذا يهدف القسم الأول من كتاب «مبادئ الميتافيزيقا» إلى بيان أن العنصر المطلق فى المعرفة هو اتحاد الذات والموضوع. غير أن «فرير» لم ينتقل فجأة إلى نتيجته النهائية. فهو، بدلاً من ذلك، يخصص القسم الثانى «للأجنيولوجيا» **Agnoiology**؛ أى نظرية «الجهل». إذ يمكن أن يقال إننا فى حالة جهل فيما يخص تناقضات القضايا الصادقة بالضرورة. غير أن ذلك ليس، بوضوح، علامة على نقص فى أذهاننا. أما بالنسبة للجهل، فلا يمكن أن يقال، بصورة ملائمة، إننا نجهل إلا ما يمكن معرفته من حيث المبدأ. ولذلك، لا يمكن أن نجهل، مثلاً، المادة «فى ذاتها» (أى بدون علاقة بذات). لأن ذلك لا يمكن تصوره ولا يمكن معرفته. وفضلاً عن ذلك،إذا افترضنا

---

(١) Ibid, 1, prop. 13, observation, 3, p. 312.

(٢) Ibid, observation, 2, p. 311.

أننا نجهل المطلق، فإنه يترتب على ذلك أنه يمكن معرفة المطلق. ولذلك، لا يمكن الدفاع عن لاأدرية «هاملتون».

لكن ماذا عساه أن يكون المطلق، أو الوجود المطلق، كما يعبر فرير؟ إنه لا يمكن أن يكون مادة بذاتها ولا ذهنًا بذاته. لأنه لا يمكن تصور كل من المادة بذاتها والذهن بذاته. ولذلك، لابد أن يكون مركبًا من الذات والموضوع. ومع ذلك، ليس هناك سوى مركب واحد ضرورى. لأنه على الرغم من أنه لا يمكن تصور وجود كون إلا من حيث إنه موضوع من أجل ذات، فإننا رأينا من قبل أنه يمكن فصل الكون، أو فصله عن أية ذات متناهية معينة. ولذلك، هناك وجود واحد مطلق، وليس هناك سواه، يكون ضروريًا بصورة حاسمة، وهذا الوجود هو عقل أسمى، ولا متناه، ودائم، ويتحد مع كل الأشياء[1].

وعلى سبيل التعليق، ليس من المناسب أن نلفت الانتباه إلى الواقعة الواضحة نسبيًا، وهى أن العبارة التى تقول «لا يمكن أن تكون هناك ذات بدون موضوع، ولا موضوع بدون ذات» صادقة من الناحية التحليلية، إذا فُهم لفظا «ذات»، و«موضوع» بمعناهما الابستمولوجى. وصحيح أيضًا أنه لا يمكن تصور شىء مادى إلا من حيث إنه موضوع لذات، إذا قصدنا بذلك أنه لا يمكن تصور شىء مادى إلا عن طريق تكوينه («بصورة مقصودة» كما يقول الفينومنولوجيون) من حيث إنه موضوع. لكن يبدو أن ذلك لا يساوى أكثر من القول بأننا لا نستطيع أن نتصور شيئًا إذا لم نتصوره. ولا يترتب على ذلك أنه لا يمكن لشىء أن يوجد إذا لم نتصوره. ويستطيع فرير، بالتأكيد، أن يرد بالقول إنه ليس فى إمكاننا أن نتحدث، بصورة معقولة، عن شىء من حيث إنه يوجد مستقلاً عن كونه متصورًا. لأننا نتصوره عن طريق الواقعة المحض

---

(١) Institue, 111, prop. 11, p. 522.

يجب أن نلاحظ أن المطلق عند فرير ليس هو الله فحسب، بل هو مركب الله والعالم، أى مركب الذات اللامتناهية وموضوعها فهما يرتبطان بعضهما ببعض (المؤلف).

التى تقول إننا نتحدث عنه. فإذا حاولت أن أتصور شيئًا ماديًا وليكن (س) من حيث إنه يوجد خارج علاقة الذات ـ الموضوع، فإنه جهدى تحبطه واقعة محض تقول إننى أتصور (س). وعلى أية حال يبدو فى هذه الحالة أن الشيء يرتبط بصورة قاطعة، كما يرى فرير، بى من حيث إننى ذات. وكيف يكون فى إمكانى أن أفصله؟ إذا حاولت أن أفصله عن ذاتى، وأربطه بذات أخرى، سواء كانت متناهية أم غير متناهية، ألا تصبح هذه الذات الأخرى، بناء على مقدمات فرير، موضوعًا لذات، أى أن الذات التى نتحدث عنها تكون ذاتى؟

ليس قصدى أن افترض أن الكون المادى لا يمكن أن يوجد، فى واقع الأمر، باستقلال عن الله. فالمسألة هى، بالأحرى، أن النتيجة التى تقول إنه لا يمكن أن يوجد هكذا، لا تنتج، بالفعل، من مقدمات فرير الابستمولوجية. إن النتيجة التى يبدو أنها تنتج هى «الأنا وحدية». ولا يتجنب فرير هذه النتيجة إلا عن طريق لجوء إلى الحس المشترك، وإلى معرفتنا بوقائع تاريخية أعنى، طالما أننى لا أستطيع أن افترض بجدية أن الكون المادى هو، ببساطة، موضوع لى بوصفى ذاتًا، فإنه يجب علىّ أن أسلِّم بذات لا متناهية، وخالدة؛ أى الله. بيد أنه يبدو، بناء على مقدمات فرير أنه ينتج أن الله نفسه، من حيث إننى أفكر فيه، لابد أن يكون موضوعًا لذات، والذات هى أنا نفسى.

٤- ومن بين معاصرى فرير الذين يستحقون الذكر «جون جروت» **J. Grote** (١٨١٣-١٨٦٦)، أخو المؤرخ جورج جروت. كان أستاذًا للفلسفة الأخلاقية فى «كمبردج» من عام ١٨٥٥ حتى عام ١٨٦٦، نشر الجزء الأول من «بحث استطلاعى فلسفى» عام ١٨٦٥. وظهر الجزء الثانى غُفلاً عام ١٩٠٠. كما نُشر كتاباه «دراسة للفلسفة النفعية» (١٨٧٠) و«بحث فى الأفكار الأخلاقية» (١٨٧٦) بعد وفاته. صحيح أن «جروت» أقل معرفة هذه الأيام من «فرير»، لكن نقده لمذهب الظواهر ومذهب المنفعة اللذّى له قيمته وأهميته.

يمكن توضيح نقد «جروت» لمذهب الظواهر بهذه الطريقة. من الخصائص الرئيسية لمذهب الظواهر أنه يرد في البداية موضوع المعرفة إلى مجموعة من الظواهر، ثم ينتقل إلى تطبيق تحليل ردي مشابه إلى الذات؛ أي الأنا أو النفس. ولذلك، تُرد الذات، بالفعل، إلى موضوعها الخاص. أو، إذا فضلنا، تُرد كل من الذات والموضوع إلى ظواهر يُفترض أنها الواقع الأساسي، أي الكيانات القصوى التي يستطيع التفكير أن يشكل منها من جديد ذواتًا وموضوعات فيزيائية. بيد أنه يمكن بيان أنه لا يمكن الدفاع عن رد النفس أو الذات هذا. فمن جهة، الحديث عن الظواهر ليس معقولاً إلا بالنسبة للوعي. لأن ما يظهر، يظهر لذات داخل نطاق، إن شئنا أن نقول، الوعي. إننا لا نجاوز الوعي، ويبين تحليله أنه يتضمن، أساسًا، علاقة الذات - الموضوع. إن الذات والموضوع موجودان، بصورة حقيقية أو غامضة، في وعي أولي، ويتميزان بصورة تدريجية في تطور الوعي حتى ينشأ هناك وعي واضح جلي بعالم الموضوعات من جهة، وعالم النفس أو الذات من جهة أخرى، ويتطور هذا الوعي بالذات عن طريق تجربة الجهد بصفة خاصة. وبالتالي، طالما أن الذات موجودة منذ البداية بوصفها إحدى الأعمدة الرئيسية حتى في وعي أولي، فإنه لا يمكن ردها، بصورة مشروعة، إلى الموضوع، إلى أية ظاهرة. كما أن التفكير في البناء الأساسي للجوهر يبين، في نفس الوقت، أننا لا نوجد مع أنا مغلقة على ذاتها، يجب علينا أن نجد منها جسرًا، كما هي الحال في فلسفة ديكارت، إلى اللاأنا.

ومن جهة ثانية من المهم أن نلاحظ الطريقة التي يغفل فيها الظاهريون الدور الفعال للذات في بناء كون معقد. إن الذات أو النفس توصف بنشاطها الغائي؛ فهي تمتلك غايات. وتبني في سعيها إلى غاياتها ألوانًا من الوحدة بين الظواهر، ليس بمعنى أنها تفرض صورًا قبلية على مجموعة من معطيات غير مترابطة، وغير منظمة[1]، ولكن بالأحرى، بمعنى أنها تبني عالمها بطريقة تجريبية عن طريق عملية

---

(١) يرى جروت أن الذات، في بنائها لعالم معقد، تكتشف أو تدرك مقولات في الطبيعة، تكون تعبيرات عن عقل إلهي (المؤلف).

تصحيح آلي. ويتضح، بناء على ذلك، أعني بناء على الدور الفعال للذات في بناء عالم الموضوعات، أنه لا يمكن ردها إلى مجموعة من ظواهر؛ أي إلى موضوعاتها المباشرة الخاصة(١).

في مجال الفلسفة الخلقية كان «جروت» معارضاً بقوة لمذهب اللذة الأناني، ولمذهب المنفعة. ولم يعترض عليهما لأنهما وضعا في الاعتبار حساسية الإنسان وبحثه عن السعادة. فعلى العكس، لقد سلَّم جروت نفسه بعلم السعادة، كما كان يسميه، من حيث إنه جزء من الأخلاق. إن ما اعترض عليه هو التركيز المفرط على البحث عن اللذة، وإغفال يتبع ذلك لجوانب أخرى من الشخصية الإنسانية، لاسيما قدرة الإنسان على تصور مثل عليا والسعي إليها، تلك المثل التي تجاوز مجال اللذة، وقد تتطلب تضحية بالذات. ولذلك، فإنه يضيف إلى «السعادة» «علم الفضيلة». ويصر على أن المهمة الأخلاقية هي تحقيق اتحاد عناصر طبيعة الإنسان الدنيا والعليا في خدمة مثل أخلاقية عليا. لأن أفعالك تصبح أخلاقية عندما تنتقل من مجال التلقائي المحض، كما في متابعة الدافع للذة، إلى مجال الإرادي، أي أن الدافع يمد العنصر الدينامي والمبادئ المتصورة عقلياً، والمثل العليا، بالعنصر المنظم.

واضح أن هجوم «جروت» على مذهب المنفعة من حيث إنه يغفل الجوانب العليا للإنسان عن طريق تركيز مفرط على البحث عن اللذة ينطبق على مذهب اللذة عند بنتام أكثر مما ينطبق على الصيغة المعدلة لمذهب المنفعة عند جون ستيوارت مل. لكن على أية حال، إنها ليست مسألة افتراض أنه لا يمكن أن يكون لدى فيلسوف نفعي مثل أخلاقية عليا، بقدر ما تكون مسألة إثبات أن الأخلاق النفعية لا تستطيع أن تمدنا بإطار نظري كاف لهذه المثل العليا. إن هدف «جروت» الأساسي هو أن هذا الإطار لا يمكن أن

---

(١) تعرف الأشياء في ذاتها، من وجهة نظر جروت، بصورة حدسية، حتى إن يكن بصورة مميزة، عن طريق معرفة بواسط التعرف، من حيث إنها تقابل معرفة عن (المؤلف).

يزودنا به سوى مراجعة جذرية لمفهوم الإنسان الذى ورثه بنتام من كُتّاب مثل «هلفتيوس». إن مذهب اللذة لا يستطيع، من وجهة نظر جروت، أن يفسر الوعى بالإلزام. لأن ذلك ينشأ عندما يشعر الإنسان، أثناء تصور المثل الأخلاقية العليا، بالحاجة إلى إخضاع طبيعته الدنيا لطبيعته العليا.

٥- يمكننا أن نرى بصورة ملحوظة ارتباطًا بين إدراك الفلاسفة المثاليين لعدم كفاية وجهة نظر بنتام عن الطبيعة البشرية، وإحياء الاهتمام بالفلسفة اليونانية الذى حدث فى الجامعات، لاسيما فى جامعة «أكسفورد»، إبان القرن التاسع عشر. لقد رأينا من قبل أن «كوليردج» نظر إلى فلسفته على أنها أفلاطونية، أساسًا، فى الإلهام والطابع. بيد أنه يمكن ربط إحياء الدراسات الأفلاطونية فى أكسفورد باسم «بنيامين جويت» **Benjamin Jowett** (١٨١٧ – ١٨٩٣) بصفة خاصة، الذى أصبح زميلاً فى «باليلول كوليج» **Balliol College** فى عام ١٨٣٨، وشغل كرسى اللغة اليونانية من عام ١٨٥٥ حتى عام ١٨٩٣. ولسنا هنا بصدد التعرض للأخطاء الموجودة فى ترجمته الشهيرة لمحاورات أفلاطون. فالمسألة هى أنه أثناء مهنة تدريسه الطويلة، ساهم بقوة فى إحياء الاهتمام بالفكر اليونانى. والقول بأن «توماس هل جرين» و«إدوارد كيرد»، وكلاهما مشهوران فى الحركة المثالية، كانا تلميذين له فى وقت ما، له أهميته ودلالته. لقد مال الاهتمام بأفلاطون وأرسطو، بصورة طبيعية إلى الانصراف عن مذهب اللذة، ومذهب المنفعة إلى أخلاق كمال الذات **Self-Perfection**، التى تقوم على نظرية عن الطبيعة البشرية داخل إطار ميتافيزيقى.

وقد لازم إحياء الاهتمام بالفكر اليونانى تقدير متزايد للفلسفة المثالية الألمانية. فقد اهتم «جويت» نفسه بهذه الفلسفة، لاسيما بفكر هيجل[١]، وساعد على الحث على

---

(١) عندما عرف «جويت» بوضوح الدافع الذى أخذه من هيجل، فإنه انتقل بالتدريج ليكون أكثر قربًا من الهيجلية (المؤلف).

دراسة المذهب المثالى الألمانى فى أكسفورد. ومع ذلك، فإن المحاولة الأولى واسعة النطاق لتوضيح ما اعتبره «فرير» الأعماق المعقولة النادرة لهيجل، قام به الاسكتلندى «جيمس هتشسون سترلنج» J. H. Stirling (١٨٢٠-١٩٠٩) فى مجلديه «سرهيجل»، الذى ظهر عام ١٨٦٥[١].

طوّر «سترلنج» حماساً لهيجل عند زيارة قام بها إلى ألمانيا، لاسيما أثناء إقامته فى «هيلدبرج» عام ١٨٥٦، وكانت النتيجة كتابه «سر هيجل». وعلى الرغم من التعليق بأن المؤلف عرف سر هيجل، واحتفظ به لنفسه بنجاح، فإن الكتاب يميز بداية الدراسة الجادة للهيجلية فى بريطانيا العظمى. إن فلسفة هيوم، من وجهة نظر «سترلنج» هى تتويج لعصر التنوير، فى حين أن كانط[٢] الذى، اطلع على ما هو ذو قيمة فى فكر هيوم، واستخدمه فى تطوير خط جديد من التأمل، حقق التنوير، وتغلب عليه وتجاوزه. فبينما أرسى كانط، مع ذلك، أسس المذهب المثالى، فإن هيجل هو الذى بنى الصرح وأكمله. ولكى نفهم سر هيجل، يجب أن نفهم كيف جعل نظرية الكلى العينى واضحة، تلك النظرية التى كانت ضمنية فى فلسفة كانط النقدية.

وتجدر الملاحظة أن «سترلنج» لم ينظر إلى هيجل على أنه يرتبط بالفلسفة الحديثة بالعلاقة التى يرتبط بها أرسطو بالفكر اليونانى السابق فقط، وإنما بوصفه، أيضاً، البطل العقلى العظيم للديانة المسيحية. فلقد نسب، بلاشك، إلى هيجل درجة عالية جداً من الاعتدال اللاهوتى؛ غير أن موقفه يخدم فى توضيح الاهتمام الدينى الذى يميز الحركة المثالية قبل برادلى. لقد اهتم هيجل، كما يرى سترلنج، من بين أشياء أخرى،

---

(١) ظهرت طبعة المجلد الأول عام ١٨٩٨. لم يتقلد «سترلنج» وظيفة أكاديمية على الإطلاق، وإنما أعطى محاضرات «جيفورد» فى جامعة «أدنبرة» عام ١٨٩٩ - ١٨٩٠. ونُشرت هذه المحاضرات عام ١٨٩٠ بعنوان «الفلسفة واللاهوت».

(٢) عندما عرف «جويت» بوضوح الدافع الذى أخذه من هيجل، فإنه انتقل بالتدريج ليكون أكثر قرباً من الهيجيلية (المؤلف).

بتطوير خلود النفس. وعلى الرغم من أن هناك دليلاً ضئيلاً على أن هيجل شعر باهتمام كبير بهذه المسألة، فإنه يمكن رؤية تفسير سترلنج بأنه يمثل التشديد الذى وضعه المثاليون الأوائل على الذات الروحية المتناهية؛ تشديداً ينسجم مع ميلهم إلى الاحتفاظ برؤية إلهية كبيرة أو قليلة[1].

---

(٢) راجع دراسة مفصلة عن سترلنج: جهوده وفلسفته كتابنا «الهيجلية الجديدة فى إنجلترا» من ص١٨١ حتى ص ٢٣٨. (المراجع)

الفصل السابع

تطور المذهب المثالى

موقف توماس هل جرين من المذهب التجريبى البريطانى والفكر الألمانى ـ نظرية جرين فى الذات الأزلية، مع بعض التعليقات النقدية - نظرية جرين الأخلاقية والسياسية ـ إدوارد كيرد والوحدة التى تكمن خلف التمييز بين الذات والموضوع ـ چورج كيرد وفلسفة الدين ـ وليم ولاس، د. ج. ريتشى

١- عندما يعرض الفلاسفة نظرياتهم الخاصة، فإنهم يكونون أكثر إقناعًا مما لو انشغلوا بنقد آراء فلاسفة آخرين. وربما يبدو أن هذه الملاحظة التهكمية تنطبق، إلى حد ما، على «توماس هل جرين» T.H. Green (١٨٣٦-١٨٨٢)، الزميل فى «باليلول كوليج»، بأكسفورد، و«وايت»، وأستاذ الفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد من عام ١٨٧٨ حتى وفاته. يقوم فى كتابه «مقدمات لرسالة عن الطبيعة البشرية لهيوم»[١]، التى نشرها عام ١٨٧٤، طبعة جرين وجروس، بهجوم شديد على المذهب التجريبى البريطانى. بيد أن مذهبه الخاص المثالى لم يكن أقل عرضة للنقد من الآراء التى وجه إليها اعتراضات.

---

(١) سوف أشير إلى هذا الكتاب بكلمة «مقدمات» اختصاراً. (المؤلف)

يرى جرين أنه منذ لوك فصاعدا، افترض المذهب التجريبى أن مهمة الفيلسوف هى رد معرفتنا إلى عناصرها الأولية؛ أى إلى المعطيات الأصلية، ثم بناء عالم التجربة العادية من جديد من هذه المعطيات الذرية. ومع ذلك، بصرف النظر عن الواقعة التى تقول إنه لم يتم تقديم تفسير مقنع للطريقة التى يمكن أن يجاوز فيها الذهن علاقة الذات - والموضوع، ويكتشف المعطيات الأولية التى يُفترض أن كلاً من الأذهان والموضوعات الفيزيائية تتكون منها، فإن البرنامج التجريبى يؤدى بنا إلى خلاف مستحكم. فمن جهة، لكى نبنى عالم الأذهان والموضوعات الفيزيائية، يجب على الذهن أن يربط المعطيات الذرية الأولية؛ أى الظواهر المنفصلة. وبمعنى آخر، يجب أن يمارس الذهن نشاطًا وفاعلية. ومن جهة ثانية، لا يمكن تفسير نشاط الذهن بناء على مبادئ تجريبية، لأنه هو نفسه يرتد إلى مجموعة من الظواهر. وكيف يستطيع أن يبنى نفسه؟ وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن المذهب التجريبى يزعم تفسير المعرفة البشرية، فإنه لا يفعل شيئًا، فى واقع الأمر، فى هذا النوع. لأن عالم التجربة العادية يُفسر من حيث إنه بناء ذهنى من انطباعات منفصلة، وليست لدينا طريقة لمعرفة أن البناء يمثل حقيقة موضوعية على الإطلاق. وبمعنى آخر، يؤدى مذهب تجريبى متسق، لا محالة، إلى نزعة شكية.

لقد كان هيوم نفسه، كما يرى جرين، مفكرًا شهيرًا نبذ المساومة، وسار بمبادئ المذهب التجريبى حتى نتيجتها المنطقية. «لأنه بعد أن قبل مقدمات لوك ومنهجه، فإنه خلَّصها من كل ألوان الملاءمة غير المنطقية للاعتقاد العادى، وقام باختيارها على أساس معرفة معترف بها... وبيّن بناء على التجربة، والمنهج، الذى يبدأ بادعاء تفسير المعرفة، أن المعرفة غير ممكنة»[1]. ولقد كان هيوم نفسه يعرف هذه النتيجة تمامًا، لكن يبدو أن أتباعه فى إنجلترا واسكتلندا لم يستطيعوا إلى حد كبير أن ينظروا إليها خجلاً[2].

(١) Introductions, 1, 2-3. Green and Grose of Hume's Treatise, 1, p.2.

(٢) Ibid, 3.

لقد أقحم بعض الفلاسفة بعد هيوم، وهنا يشير جرين، بصورة واضحة، إلى فلاسفة الحس المشترك الاسكتلنديين، أنفسهم فى أدغال اعتقاد لا يُنتقد ويقبل دون تمحيص. بينما استمر بعضهم فى تطوير نظرية هيوم عن تداعى المعانى، غافلين، كما يظهر، واقعة هى أن هيوم نفسه بيّن عدم كفاية مبدأ التداعى لتفسير أى شىء سوى اعتقاد طبيعى أو شبه غريزى[1]. وبمعنى آخر، يمثل هيوم ذروة المذهب التجريبى وإفلاسه. وتحولت شعلة البحث إلى «خط أكثر قوة فى ألمانيا»[2].

ويمكن القول بأن كانط كان الخلف الروحى لهيوم. ولذلك يشكل كتاب «رسالة فى الطبيعة البشرية» وكتاب «نقد العقل الخالص»، مأخوذين سويًا، الجسر الحقيقى بين عالم الفلسفة القديم، وعالم الفلسفة الجديد؛ إنهما «مدخلان» أساسيان بدونها لا يكون أحد طالبًا مؤهلاً فى الفلسفة الحديثة[3]. ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أننا يمكن أن نظل باقين فى فلسفة كانط. لأن كانط يتطلع إلى هيجل، أو على أية حال إلى شىء يشبه الهيجلية. يتفق «جرين» مع «سترلنج» فى أن هيجل طوّر فلسفة كانط فى الاتجاه الصحيح؛ غير أنه لم يكن على استعداد لأن يقول إن مذهب هيجل، من حيث هو كذلك، مقنع. فقد كان جيداً للغاية فى أيام الأحد الخاصة بالتفكير والتأمل، كما يرى جرين، لكن قبوله فى أيام أسبوع التفكير العادى كان أكثر صعوبة. ليست هناك حاجة للتوفيق بين أحكام الفلسفة النظرية وأحكامنا العادية عن أمور الواقع والعلوم. ومع ذلك، لا تستطيع الهيجلية، إذا أُخذت من حيث هى كذلك، أن تقوم بمهمة التأليف بين ميول مختلفة، ووجهات نظر فى الفكر المعاصر. إنه يجب القيام بهذا العمل كله مرة أخرى.

---

(١) يشير جرين بوضوح إلى فلاسفة أمثال: جيمس مل، وجون ستيوارت مل. (المؤلف).

(٢) Introductions, 1, 3, Green and Grose, 1, pp. 2-3.

(٣) Ibid, Green and Grose, 1, p. 3.

إن اسم هيجل لا يلوح، فى حقيقة الأمر، فى الأفق كثيراً فى كتابات جرين. فاسم كانط أكثر ظهوراً. غير أن جرين يرى أنه عن طريق قراءة هيوم فى ضوء ليبنتس، وقراءة ليبنتس فى ضوء هيوم، استطاع كانط أن يخلص نفسه من فروضهما الخاصة. ويمكننا أن نقول، بصورة صائبة، إن فكر جرين استمد قدراً كبيراً من الدافع من كانط؛ فقد قرأه فى ضوء اقتناعه بأن الفلسفة النقدية تحتاج إلى تطوير ما، على الرغم من أنها لا تحتاج بدقة إلى نفس التطوير كالذى لقيته بالفعل على أيدى الفلاسفة الميتافيزيقيين الألمان، على أيدى هيجل بصفةخاصة.

٢ - يشير «جرين» فى مدخل كتابه «مقدمة إلى علم الأخلاق»، الذى نُشر غُفلاً عام ١٨٨٣، إلى الميل إلى معالجة الأخلاق كما لو كانت فرعًا من العلم الطبيعى. والواقع أن هذا الميل يمكن فعله. لأن التطور فى المعرفة التاريخية، وتطور نظريات التطور تفترض إمكان تقديم تفسير طبيعى خالص ووراثى لظواهر الحياة الأخلاقية. لكن ما الذى يصبح، بالتالى، من الأخلاق منظوراً إليه على أنه علم معيارى؟ الإجابة هى أن الفيلسوف الذى «لديه شجاعة مبادئه، بعد أن يرد الجزء النظرى منها (أى مذاهبنا الأخلاقية) إلى علم طبيعى، يجب عليه أن يلغى الجزء العلمى من الأخلاق»[١] ومع ذلك، فإن الواقعة التى تقول إن رد الأخلاق إلى فرع من العلم الطبيعى تتضمن إلغاء الأخلاق من حيث إنها علم معيارى، تجعلنا ننظر من جديد إلى فروض أو شروط المعرفة الأخلاقية والنشاط الأخلاقى. هل الإنسان طفل للطبيعة فقط؟ أو هل هناك مبدأ روحى فيه يجعل المعرفة ممكنة، سواء كانت معرفة بالطبيعة أو معرفة أخلاقية؟

ولذلك يجد «جرين» أنه من الضرورى أن تبدأ ببحثه فى الأخلاق بميتافيزيقا للمعرفة. ويبرهن، فى المقام الأول، على أنه حتى إذا كان يتحتم علينا أن نقرر لصالح الفلاسفة الماديين كل المسائل الخاصة بالوقائع الجزئية التى تشكل موضوع الجدال

---

(١) Prolegomena to Ethics, p. 9 (First edition) This Work will be referred to hence for as Prolegomena.

والخلاف بينهم وبين الفلاسفة الروحيين، فإن إمكان تفسيرنا للوقائع لايزال فى حاجة إلى تفسير. «إننا لانزال ملزمين منطقيًا بأن نسلِّم بأن هناك مبدأ فى الإنسان الذى يستطيع أن يعرف الطبيعة – أى يوجد بالنسبة له «كون من التجربة»، نقول يوجد فيه مبدأ ليس طبيعيًا، ولا يمكن تفسيره كما نفسر وقائع الطبيعة[١].

إن القول بأن شيئًا واقعى، معناه، كما يرى جرين، القول بأنه عضو فى نسق من العلاقات أى فى نظام الطبيعة. غير أن الوعى أو المعرفة بسلسلة من الأحداث المترابطة لا يمكن أن يكون هو نفسه سلسلة من أحداث. ولا يمكن أن يكون تطورًا طبيعيًا من هذه السلسلة. وبمعنى آخر، يمكن رد الذهن من حيث إنه مبدأ مؤلف فعال إلى العوامل التى يكونها. إن الأنا التجريبية تنتمى، بحق، إلى نظام الطبيعة. لكن وعيى بذاتى بوصفها أنا تجريبية يكشف عن فاعلية مبدأ يجاوز ذلك النظام. حقًا، «إن فهمًا – لأن هذا اللفظ يبدو مناسبًا مثله مثل أى لفظ آخر للدلالة على مبدأ الوعى الذى نتحدث عنه – يمكن رده إلى أى شىء آخر، «يشكل الطبيعة» لنا؛ بمعنى أنه يساعدنا على أن نتصور أن هناك شيئًا كهذا»[٢].

لقد رأينا توًا أن شيئًا ما يكون واقعيًا عند «جرين» بفضل عضويته فى نسق من ظواهر مترابطة. ويقرر فى الوقت نفسه أنه «من المستحيل أن تنعزل الظواهر المترابطة عن فعل عقل ما»[٣]. وهكذا تُشكل الطبيعة عن طريق نشاط مؤلف لذهن ما. ومع ذلك، يتضح أننا لا نستطيع، بجدية، أن نفترض أن الطبيعة، بوصفها نسقًا من ظواهر مترابطة، هى، ببساطة، نتاج النشاط المؤلف لأى ذهن معين متناه. ولذلك، على الرغم

---

(١) Prolegomena, p. 14.

عبارة «كون التجربة» مأخوذة من ج. هـ. لويس؛ الفلاسفة الذين أتخذهم جرين هدفًا لهجماته (المؤلف).

(٢) Ibid, p. 22

من الواضح أن «أنا» كانط الترنسندنتالية تعطينا حالة أنطولوجية (المؤلف).

(٣) Ibid, p. 28.

من أنه يمكن القول بأن كل ذهن متناه يشكل الطبيعة من حيث إنه يتصور نسق العلاقات، فإنه يجب علينا أن نفترض أيضًا أن هناك مبدأ روحيا وحيداً، أى وعيًا دائمًا، يشكل، بصورة قصوى، أو ينتج الطبيعة.

وينجم عن ذلك أنه يجب علينا أن نتصور الذهن المتناهى بأنه يساهم فى حياة وعى دائم، أو عقل «ينتج ذاته فينا من جديد بصورة تدريجية، ينقل بصورة تدريجية، ولكن فى تلازم متصل، الفهم والوقائع المفهومة، التجربة والعالم الذى نخبره»[١]. ويرادف ذلك القول بأن الله ينتج، بالتدريج، معرفته الخاصة فى الذهن المتنافى من جديد. وإذا كان الأمر هكذا، فماذا نقول عن الوقائع التجريبية التى ترتبط بأصل المعرفة وتطورها؟ لأن هذه الوقائع قلّما تفترض أن معرفتنا يفرضها الله. ورد «جرين» هو أن الله ينتج معرفته الخاصة من جديد فى الذهن المتناهى عن طريق استخدام، إن شئت فقل، الحياة الحساسة للكائن الحى الإنسانى واستجابته لدافع ما. وبالتالى ثمة جانبان للوعى الإنسانى. فهناك الجانب التجريبى، الذى وفقًا له يبدو أن وعينا يتمثل فى «تعديلات متتابعة للكائن الحى الحيوانى»[٢]. وهناك الجانب الميتافيزيقى، الذى وفقًا له نرى أن هذا الكائن الحى يصبح بصورة تدريجية «أداة لوعى كامل منذ الأزل»[٣].

وهكذا يشارك «جرين» الفلاسفة المثاليين الأوائل فى الميل إلى اختيار نقطة انطلاق ابستمولوجية، أعنى علاقة الذات – الموضوع. ومع ذلك، يصور الذات، تحت تأثير كانط، بأنها المؤلف بنشاط لكثرة الظواهر؛ أى بأنها المشكل لنظام الطبيعة عن طريق ربط المظاهر أو الظواهر. إن عملية التأليف (التركيب) هذه هى عملية تدريجية تتطور

(١) Ibid, p. 38.

(٢) Ibid, pp. 72-3.

(3) Ibid, p. 72.

خلال تاريخ الجنس البشرى نحو نهاية مثالية. وهكذا يمكننا أن نتصور العملية الكلية بأنها نشاط مبدأ روحى واحد يعيش ويؤثر فى أذهان متناهية، ومن خلالها. وبمعنى آخر، تؤدى فكرة كانط عن النشاط المؤلف للذهن إلى المفهوم الهيجلى عن روح لا متناهية.

وتناهض اهتمامات جرين الدينية، فى الوقت نفسه، أى رد للروح اللامتناهية إلى حياة الأرواح المتناهية منظوراً إليها، ببساطة، بطريقة جمعية. صحيح أنه يريد أن يتجنب ما ينظر إليه على أنه أحد العيوب الرئيسية لمذهب التأليه التقليدى؛ أعنى تصور الله بأنه موجود فى مقابل العالم والروح المتناهية. ولذلك، فإنه يصوّر حياة الإنسان الروحية بأنها مشاركة فى الحياة الإلهية. غير أنه يريد أيضاً أن يتجنب استخدام كلمة «الله» إما من حيث إنها، ببساطة، علامة مميزة لحياة الإنسان الروحية منظوراً إليها بصورة كلية؛ أى من حيث إنها شىء يتطور أثناء تطور الحضارة الإنسانية، أو من حيث إنها مثال لمعرفة كاملة، أعنى المثل الأعلى الذى لم يوجد بعد، لكن تقترب نحوه المعرفة الإنسانية بصورة تدريجية. إنه لا يتحدث، بالفعل، عن الروح الإنسانية من حيث إنها «تتحد» مع الله؛ غير أنه يضيف «بمعنى أنه يكون كل ما تستطيع الروح الإنسانية أن تصبح»(١). الله هو الذات الأزلية اللامتناهية، وتنتج معرفته من جديد، بصورة تدريجية، فى الذات المتناهية التى تعتمد، من وجهة النظر التجريبية، على تعديلات الكائن الحى الإنسانى.

وإذا تساءلنا: لماذا يفعل الله بهذه الطريقة، فإن «جرين» يرى أنه لا يمكن تقديم إجابة. «إن السؤال القديم لماذا خلق الله العالم، لم تقدم له إجابة على الإطلاق، ولن تقدم له إجابة – فنحن لا نعرف لماذا ينبغى أن يوجد العالم، وإنما نعرف فقط أنه موجود. وعلى نحو مماثل لا نعرف لماذا تعيد الذات الأزلية لهذا

---

(١) Ibid, p. 198.

العالم إنتاج ذاتها، عن طريق عمليات معينة من العالم، من حيث إنها روح البشرية، أو من حيث إنها الذات الجزئية لهذا الإنسان أو ذاك الذى تؤثر فيه الروح البشرية. إننا لا نستطيع أن نقول سوى أنها تفعل ذلك أيضاً، بناء على التحليل الأفضل الذى نقوم به لتجربتنا[١].

فى إبقاء جرين على فكرة ذات أزلية «تنتج نفسها من جديد» فى ذوات متناهية، ولا يمكن، بالتالى، أن تتوحد بها، لا يكون من غير المعقول أن نرى الانشغال بمسائل دينية؛ أى الاهتمام بفكرة إله نعيش فيها، ونتحرك، ونملك وجودنا. بيد أن ذلك ليس، بالتأكيد، السبب الواضح، أو الشكلى،للتسليم بذات أزلية. لأنه مُسلَّم بها بوضوح من حيث إنها الفاعل المؤلف الأقصى فى تكوين نسق الطبيعة. ويبدو أن «جرين» فى جعله ذلك مُسلّمة، يعرض نفسه لنفس النوع من الاعتراض الذى وجهناه ضد «فرير». لأنه إذا أُفترض، على الأقل من أجل الدليل، أن نظام الطبيعة يشكله النشاط المؤلف أو الرابط لعقل ما، فإنه يكون واضحًا أننى لا أستطيع أن أنسب هذا النظام إلى عقل أزلى، أو ذات، إذا لم أتصوره أنا فى البداية، وأشكله بالتالى. ويصبح، حينئذ، من الصعب أن نرى كيف أستطيع، بمصطلحات فرير، أن أفصل نسق العلاقات المتصور عن النشاط المشكِّل لذهنى الخاص، وأربطه بأية ذات أخرى، أزلية أو خلاف ذلك.

وقد يُعترض على أن هذا الخط من التفكير، مع إنه ربما يكون صحيحًا فى حالة فرير، فإنه لا يكون كذلك فى حالة جرين. لأن جرين ينظر إلى الذات المتناهية الفردية على أنها تشارك فى حياة روحية عامة؛ أى فى الحياة الروحية للبشر، التى تتشكل بصورة الظواهر فى تقدمها نحو الهدف المثالى لمعرفة كاملة؛ أى معرفة ستكون هى نفسها النظام المشكّل للطبيعة. ولذلك لا مشاحة فى فصل تشكيلى عن

---

(١) Prolegomena, pp. 103-4.

ذاتى، وربطه بأية روح أخرى. إن نشاطى المشكّل هو، ببساطة، لحظة فى النشاط المشكّل للجنس البشرى بأسره، أو النشاط المشكّل لمبدأ روحى واحد يعيش فى كثرة الذوات المتناهية وخلالها.

لكن: ما الذى يصبح فى هذه الحالة عند جرين الذات الأزلية؟ إذا أردنا أن نتصور، مثلاً، معرفة البشر العلمية المتقدمة بأنها حياة يشارك فيها كل العلماء، وتتحرك نحو هدف مثالى، فإنه لن تكون هناك، بالتأكيد، مسألة «فصل» و«ربط». بيد أن مفهومًا من هذا النوع لا يستدعى بذاته إدخال أية ذات أزلية تنتج معرفتها الكاملة من جديد، بصورة تدريجية، فى أذهان متناهية.

وفضلاً عن ذلك، كيف يجب علينا أن نتصور، بدقة، علاقة الطبيعة بالذات الأزلية، أو العقل الأزلى فى فلسفة جرين؟ دعنا نفترض أن النشاط المشكّل للعقل يتمثل فى ربط أو تأليف. وبالتالى إذا كان يمكن القول بصورة ملائمة إن الله خلق الطبيعة، فإنه يبدو أنه يترتب على ذلك أنه يمكن رد الطبيعة إلى نسق من علاقات بدون شروط. وتلك فكرة محيرة ومربكة إلى حد ما. ومع ذلك، إذا لم تدخل الذات الأزلية سوى علاقات، إن شئنا أن نقول، بين الظواهر، فإنه يبدو أن صورة تُقدم إلينا تشبه تلك التى رسمها «أفلاطون» فى محاورته «تيماوس»؛ بمعنى أن الذات الأزلية، أو العقل الأزلى، يجلب النظام من الفوضى، بدلاً من أن يخلق الطبيعة كلها من العدم. على أية حال، على الرغم من أنه قد يكون ممكنًا أن نتصور عقلاً إلهيًا من حيث إنه يخلق العالم عن طريق التفكير فيه، فإن ألفاظًا مثل: «ذات أزلية» و«وعى أزلى»، تفترض بالضرورة موضوعًا أزليًا ملازمًا. وسيعنى ذلك أن تكون علاقة الذات - الموضوع مطلقة، على نحو يشبه إطلاقها عند فرير.

وقد تبدو اعتراضات من هذا النوع مزعجة، وتشير إلى عجز فى تقدير رؤية «جرين» العامة لوعى أزلى فى الحياة التى نشارك فيها كلنا. بيد أن الاعتراضات تخدم، على أية حال، الغرض المفيد لتوجيه الانتباه إلى واقعة هى أن نقد «جرين»

الدقيق فى الغالب لفلاسفة آخرين يرتبط بتأمل غامض ومبهم سبَّب للمذهب المثالى الميتافيزيقى سوء السمعة[١] .

٣- أهاب «جرين» فى فلسفته الأخلاقية بتراث أفلاطون وأرسطو؛ بمعنى أن مفهوم الخير عنده، وليس مفهوم الإلزام، أولى. وتستدعى فكرته عن الخير بالنسبة للإنسان، بصفة خاصة، من حيث إنه يتمثل فى التحقق الفعلى لإمكانات الشخص الإنسانى فى حالة وجود منسجمة وموحدة، نقول تستدعى هذه الفكرة أخلاق أرسطو. لم يتحدث «جرين»، بالفعل، عن «رضا النفس»، من حيث إنها غاية السلوك الأخلاقى، لكنه يبين أن رضا النفس يعنى بالنسبة له «تحقيق الذات» بدلاً من اللذة. ولابد أن نميز بين «مطلب رضا النفس الذى يتمسك به كل نشاط أخلاقى على أنه صحيح، ومطلب اللذة الذى لا يكون نشاطًا خيراً من الناحية الأخلاقية[٢]. ولا يعنى ذلك أن اللذة تُستبعد من الخير بالنسبة للإنسان. بيد أن التحقق الفعلى المنسجم والمتكامل لإمكانات الشخص الإنسانى لا يمكن أن يتوحد بالبحث عن اللذة. لأن الفاعل الأخلاقى ذات روحية، وليس، ببساطة، كائنًا حيًا حساسًا. واللذة، على أية حال، ملازمة للتحقيق الفعلى لقوى المرء، وليست هذا التحقيق الفعلى.

وبالتالى، من المؤكد أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق نفسه إلا عن طريق الفعل؛ بمعنى التحقيق الفعلى لإمكاناته وتطوير شخصيته نحو الحالة المثالية لتكامل منسجم لقواه. كما أنه يتضح أيضًا أن كل إنسان يفعل، بالمعنى الملائم لهذا اللفظ، يكون مدفوعًا إلى الفعل. فالفعل يؤدى من أجل غاية أو هدف مباشر. غير أنه من المشكوك فيه أن دوافع الإنسان تحددها شخصيته الموجودة، مرتبطة بظروف أخرى، وهذه

---

(١) من الواضح أن الفلاسفة المثاليين الميتافيزيقيين ليسوا هم على الإطلاق الفلاسفة الوحيدين الذين يشكل نقدهم لخصومهم تأثيراً أكبرمن إسهاماتهم الخاصة الإيجابية للفلسفة. إن التكرار الذى يحدث به هذا الموقف يثير مشكلات عامة عن الفلسفة. غير أنه لا يمكن مناقشتها هنا (المؤلف).

(٢) Prolegomena, p. 169.

الشخصية هى نفسها نتاج أسباب تجريبية. وفى هذه الحالة، ألا تكون أفعال الإنسان محددة بطريقة تقول إن ما سيكون عليه يعتمد على ما هو عليه، وما يعتمد عليه هو الظروف وليس اختياره الحر؟ صحيح أن الظروف تتغير؛ غير أن الطرق التى يرد فيها الناس على الظروف المتغيرة يبدو أنها محددة. وإذا كانت أفعال الإنسان محددة، فهل يكون هناك أى مجال لنظرية أخلاقية تضع مثالاً أعلى معيناً للشخصية الإنسانية من حيث إنه يكون المثال الذى ينبغى علينا أن نجاهد لتحقيقه عن طريق أفعالنا؟

لقد كان «جرين» على استعداد تام لأن يقر للفلاسفة الحتميين بقدر كبير من الأساس الذى يقيمون عليه قضيتهم. لكنه يحاول فى نفس الوقت أن يأخذ اللدغة من هذه الاعترافات. «إن القضية الشائعة بين «الفلاسفة الحتميين» التى تقول إن فعل الإنسان نتيجة مشتركة لسلوكه والظروف، صحيحة إلى حد كاف بمعنى معين، وبهذا المعنى، تطابق، تأكيداً تاماً للحرية الإنسانية»[1] وليس شرطاً ضرورياً، من وجهة نظر «جرين» للاستخدام المناسب لكلمة «حرية» أن الإنسان يستطيع أن يفعل، أو يصبح أى شيء كائنا ما كان. ويكفى لتبرير وصفنا لأفعال الإنسان بأنها حرة أنها أفعاله الخاصة؛ بمعنى أنه صاحبها بالفعل. وإذا نتج فعل الإنسان من شخصيته، إذا، إن شئنا أن نقول، استجاب لموقف يستدعى الفعل بطريقة معينة؛ لأنه نوع معين من الإنسان، فإن الفعل يكون فعله الخاص، وهو صاحبه الذى يكون مسئولاً عنه، ولا يكون شخص آخر مسئولاً عنه.

ويشدد «جرين» فى الدفاع عن هذا التفسير للحرية على الوعى الذاتى. ففى تاريخ أى شخص، هناك تتابع من عوامل طبيعية تجريبية من نوع ما أو آخر، دوافع طبيعية مثلاً، ينظر إليها الفيلسوف الحتمي على أنها التأثير المؤثر الحاسم على سلوك الإنسان. ومع ذلك، يبرهن «جرين» على أن هذه العوامل لا تصبح ذات صلة من

(١) Ibid, p. 109.

الناحية الأخلاقية إلا عندما تفترضها، من حيث إنها كذلك، الذات الواعية بذاتها، أعنى عندما تُمارس فى وحدة الوعى الذاتى، وتتحول إلى دوافع. إنها تصبح، بالتالى، مبادئ داخلية للفعل، وتصبح، من حيث هى كذلك، مبادئ لفعل حر.

ومن الصعب أن نقول إن هذه النظرية، التى تذكرنا فى بعض الجوانب بنظرية «شلنج» عن الحرية، واضحة جلية. بيد أنه من الواضح على الأقل أن «جرين» يريد أن يسلِّم بالمعطيات التجريبية التى يمكن أن يلجأ إليها الفيلسوف الحتمى بصورة ملحوظة[1]. ويسلِّم فى الوقت نفسه بإثبات أن هذا الاعتراف يتطابق مع تأكيد الحرية الإنسانية. وربما نستطيع أن نقول إن السؤال الذى يسأله هو هذا السؤال: إذا سلمنا بكل الوقائع التجريبية الخاصة بالسلوك الإنسانى، فهل لا نزال نستخدم كلمات مثل: «حرية» و«حر» فى ميدان الأخلاق؟ إن إجابة جرين قاطعة وحاسمة. إن أفعال ذات تعى ذاتها، منظوراً إليها بدقة من حيث هى كذلك، يمكن، بصورة ملائمة، أن يقال إنها أفعال حرة. والأفعال التى تكون نتيجة قسر فيزيائى، مثلاً، لا تنتج من الذات التى تعى ذاتها من حيث إنها كذلك. فهى ليست، بالفعل، أفعاله الخاصة؛ لأنه لا يمكن أن يُعتبر صاحبها الحقيقى. ولابد أن نميز بين أفعال من هذا النوع، وتلك الأفعال التى تكون تعبيراً عن الإنسان نفسه، منظوراً إليه لا على أنه فاعل فيزيائى فقط، وإنما أيضاً من حيث إنه ذات تعى نفسها، أو كما يقول البعض، من حيث إنه فاعل عاقل.

إن ذكر الواقعة التى تقول إن تحقيق الذات هو غاية السلوك الأخلاقى قد تفترض أن نظريته الأخلاقية فردية. لكن على الرغم من أنه يشدد، بالفعل، على تحقيق الفرد لذاته، فإنه يتفق مع أفلاطون وأرسطو فى النظر إلى الشخص الإنسانى على أنه اجتماعى فى طابعه أساساً. وبمعنى آخر، ليست الذات التى يجب أن تتحقق ذاتاً ذرية،

---

(١) من الواضح أن الفلاسفة المثاليين الميتافيزيقيين ليسوا هم على الإطلاق الفلاسفة الوحيدين الذين يشكل تقدمهم لخصومهم تأثيراً أكبرمن إسهاماتهم الخاصة الإيجابية للفلسفة. إن التكرار الذى يحدث به هذا الموقف يثير مشكلات عامة عن الفلسفة. غير أنه لا يمكن مناقشتها هنا (المؤلف).

أى أن إمكاناتها يمكن أن تتحقق تماماً وتنسجم دون أية إشارة إلى علاقات اجتماعية. فنحن، على العكس، نستطيع تماماً أن نحقق بالفعل إمكاناتنا، ونعيش، بالفعل، بوصفنا أشخاصاً بشراً داخل مجتمع فقط. وذلك يعنى، بالفعل، أنه يجب تفسير المهمة الأخلاقية الخاصة لكل فرد داخل سياق اجتماعى. وهكذا يستطيع جرين أن يستخدم عبارة اعتبرها «برادلى» فيما بعد شهيرة، بالإشارة إلى أنه «ينبغى على كل واحد أن يؤدى، فى البداية، واجبات مكانته الاجتماعية»[١].

وإذا سلَّمنا بهذه الوجهة من النظر، فإنه يكون مفهوماً أن «جرين» يشدد، أيضاً مع أفلاطون وأرسطو، وأيضاً مع هيجل، بالتأكيد، على حالة المجتمع السياسى ووظيفته؛ أى على الدولة التى «تكون بالنسبة لأعضائها مجتمع المجتمعات»[٢]. ويجب أن نلاحظ أن هذه العبارة المتحذلقة إلى حد ما تدل على معرفة بواقعة هى أن هناك مجتمعات أخرى مثل الأسرة، تفترضها الدولة. بيد أن هيجل نفسه أدرك هذه الحقيقة بالتأكيد. ويتضح أن «جرين» ينسب إلى الدولة من بين المجتمعات أهمية بارزة.

وعلى أية حال، من المهم لهذا السبب على وجه الدقة أن نفهم أن «جرين» لا يتنصل، إما بصورة واضحة أو ضمنية، من نظريته الأخلاقية عن تحقق الذات. فهو يستمر فى البرهنة على وجهة نظره التى تقول إن «معيارنا الأقصى عن القيمة هو مثل أعلى للقيمة الشخصية». وكل القيم الأخرى تتصل بقيمة من أجل شخص، أو عنه، أو فيه»[٣]. ومع ذلك فإن هذا المثل الأعلى لا يمكن أن يتحقق تماماً إلا فى مجتمع أشخاص وعن طريقهم. وهكذا يكون المجتمع ضرورة أخلاقية. وينطبق ذلك على تلك الصورة الأكثر اتساعاً من تنظيم اجتماعى نطلق عليها اسم المجتمع السياسى

---

(١) Prolegomena, p. 192.

(٢) Lectures on th Principles of Political Obligation, p. 146 (1901 edition). This work will be refered to as Political Obligation.

(٣) Prolegomena, p. 193.

أو الدولة، بالإضافة إلى الأسرة. لكن لا ينجم عن ذلك مطلقًا أن الدولة غاية في ذاتها. فوظيفتها، على العكس، هي خلق ظروف الحياة الخيرة وتدعيمها، أعني الشروط التي تستطيع فيها الموجودات البشرية أن تطوِّر نفسها جيداً، وتعيش بوصفها أشخاصاً، كل شخص يعرف الآخرين بوصفهم غايات، لا بوصفهم وسائل. وبهذا المعنى، فإن الدولة وسيلة وليست غاية في ذاتها. ومن الخطأ، حقًا، أن نقول إن الأمة أو المجتمع السياسي هو مجرد تجمع من أفراد. لأن استخدام كلمة «مجرد» تبين أن المتحدث يغفل واقعة هي أن قدرات الفرد الأخلاقية لا تتحقق بالفعل إلا في علاقات اجتماعية عينية. ويستلزم ذلك أن الأفراد يستطيعون أن يمتلكوا صفاتهم الأخلاقية والروحية ويحققوا مهمتهم الأخلاقية بصرف النظر تمامًا عن علاقة المجتمع. كما أن المقدمة التي تقول إن الأمة أو الدولة ليست «مجرد» تجمع من أفراد لا تستلزم النتيجة التي تقول إن الأمة أو الدولة نوع من كيان قائم بذاته فوق الأفراد الذين يكونونها. إن حياة الأمة ليس لها وجود حقيقي إلا من حيث إنها حياة الأفراد الذين يكوِّنون الأمة»[١].

ولذلك، فإن «جرين» على استعداد تام لأن يسلِّم بأن هناك، بمعنى ما، حقوقًا طبيعية تفترضها الدولة. لأننا إذا تساءلنا ما السلطات التي يجب أن تُكفل للفرد لكي يحقق غايته الأخلاقية، فإننا نجد أن للفرد حقوقًا معينة يجب أن يعرفها المجتمع. صحيح أن الحقوق، بالمعنى الكامل لهذا اللفظ، لا توجد حتى تطابق تنظيمًا اجتماعيًا. إن لفظ «صحيح»، في معناه الكامل، يكون له، بالفعل، معنى ضئيل أو لا يكون له معنى بمعزل عن المجتمع[٢]. وإذا كنا نعني في الوقت نفسه بالقول إن هناك حقوقًا

---

(١) Ibid, p. 193.

يستطيع هيجل أن يقول، بالتأكيد، نفس الشيء. لأن الكلي لا يوجد، من وجهة نظره إلا في الجزئيات وعن طريقها. كما أنه عند الحديث عن الدولة، لا يستخدم جرين الصفات السامية التي يستخدمها الفيلسوف الألماني (المؤلف).

(٢) لا يعني المجتمع في هذا السياق الدولة بالضرورة. فأعضاء الأسرة، مثلاً، يتمتعون بحقوق. والمسألة هي أن «الحق»، إذا شئنا أن نقول، لفظ اجتماعي (المؤلف).

طبيعية تسبق المجتمع السياسى أن الإنسان، ببساطة لأنه إنسان، يكون له حقوق معينة ينبغى أن تعرفها الدولة بوصفها حقوقًا، فسيكون صحيحًا تمامًا بالتالى القول بأن «الدولة تفترض مقدماً حقوقًا هى حقوق الأفراد. إنها صورة يأخذها المجتمع لكى يدعمها[١].

يتضح بصورة كافية مما قيل إننا لا نستطيع، من وجهة نظر «جرين» أن نبلغ فهمًا فلسفيًا لوظيفة الدولة، ببساطة، عن طريق إجراء بحث تاريخى فى الطرق التى تنشأ فيها، بالفعل، المجتمعات السياسية الفعلية. إنه يجب علينا أن ننظر إلى طبيعة الإنسان ومهمته الأخلاقية. وعلى نحو مماثل، لكى يكون لدينا معيار للحكم على القوانين، لابد أن نفهم غاية الإنسان الأخلاقية، التى تتصل بها كل الحقوق. «إن قانونًا ما لا يكون خيراً لأنه يفرض «حقوقًا طبيعية»، وإنما لأنه يساهم فى تحقيق غاية معينة. إننا لا نكتشف إلا الحقوق الطبيعية عن طريق النظر فى السلطات التى يجب أن تُكفل للإنسان من أجل تحقيق هذه الغاية. وسيكفل قانون كامل هذه السلطات إلى درجتها القصوى»[٢].

وينجم عن هذا الارتباط الوثيق بين المجتمع السياسى وبلوغ غاية الإنسان الأخلاقية أن «الأخلاق والخضوع السياسى لهما مصدر مشترك، هو «الخضوع السياسى»، وهو يتميز عن خضوع العبد، من حيث إنه خضوع يكفل حقوقًا للرعية. هذا المصدر المشترك هو المعرفة العقلية عن طريق موجودات إنسانية معينة – قد تكون فقط عن طريق أطفال لنفس الوالد – لخير مشترك يكون خيرهم، ويتصورونه على أنه خيرهم، سواء يميل أى واحد منهم فى أية لحظة إليه أو لا يميل...[٣]. ويتضح أن أى

---

(١) Political Obligation, p. 144

تفترض الدولة، بالتأكيد، الأسرة، أى صورة من مجتمع تُعرف فيها حقوق الأفراد. وتدعم الدولة هذه الحقوق (المؤلف).

(٢) Ibid, p. 41.

(٣) Political Obligation, p. 125.

فرد معين قد لا يميل إلى متابعة ما يحقق الرفاهية أو الصالح العام. ولذلك، هناك حاجة إلى قواعد أخلاقية أو إلى قوانين أخلاقية في المجال الأخلاقي. وهكذا يربط «جرين» الإلزام الأخلاقي بالإلزام السياسي بصورة وثيقة. إن أساس الالتزام بطاعة قانون الدولة ليس الخوف أو المنفعة المحض، وإنما التزام الإنسان الأخلاقي بتجنب تلك الأفعال التي لا تطابق تحقيق غايته الأخلاقية، وأداء تلك الأفعال المطلوبة لتحقيقها.

ويترتب عن ذلك أنه لا يكون هناك حق في عصيان الدولة أو التمرد عليها من حيث هي كذلك. أعني «أنه بقدر ما تحقق القوانين في أي مكان أو أي في أي وقت بكامل قوتها فكرة الدولة، فإنه لا يمكن أن يكون هناك حق في عصيانها»[١]. بيد أن الدولة الفعلية، كما يسلِّم هيجل، لا تكون، مطلقًا، المعيار الذي نقيس به باستمرار فكرة الدولة، أو المثال الأعلى للدولة؛ وقد لا يتطابق قانون معين مع المصلحة الحقيقية، أو الخير، للمجتمع كله. ولذلك يمكن تبرير العصيان المدني باسم الصالح العام، أو الرفاهية العامة. ويتضح أنه يجب على الناس أن يضعوا في الاعتبار واقعة هي أنه يجب طاعة القوانين من أجل المصلحة العامة. ويؤثر زعم هذه المصلحة العامة دائمًا العمل من أجل إلغاء القانون الذي يكون عرضة للاعتراض بدلاً من عصيان صريح له. وفضلاً عن ذلك، يجب على الناس أن ينظروا ما إذا كان عصيان قانون يكون عرضة للاعتراض قد ينتج عنه شر أسوأ، مثل الفوضى. غير أن الأساس الأخلاقي للإلزام السياسي لا يستلزم النتيجة التي تقول إن العصيان المدني لا يُبرر مطلقًا. ويضع «جرين» حدودًا ضيقة نسبيًا لمجال العصيان المدني بالقول بأنه لكي نبرر ممارستنا له، ينبغي أن تكون لدينا القدرة على أن «نشير إلى مصلحة عامة، تُعرف بوجه عام من حيث هي كذلك»[٢]. لكن لا يبدو مما يقوله، بالتالي، أن الشرط «المعروف بوجه عام من حيث هو كذلك» لا يعني

---

(١) Ibid. p. 147.

(٢) Ibid. p. 149.

استبعاد إمكان حق العصيان المدنى، تمامًا، باسم مثال أعلى من المثل التى يشارك فيها المجتمع بوجه عام. إن الإشارة هى بالأحرى إلى اللجوء إلى مصلحة عامة تُعرف بوجه عام فى مقابل قانون لا يعمل من أجل الصالح العام، وإنما من أجل المصلحة الخاصة لمجموعة أو طبقة خاصة.

وإذا سلَّمنا بوجهة نظر «جرين» التى تقول إن الدولة توجد لكى تحقق الصالح العام عن طريق خلق وتدعيم الشروط التى يستطيع فيها مواطنوها تطوير إمكاناتهم من حيث إنهم أشخاص، فإنه يكون مفهومًا أنه لا يتعاطف مع ألوان الهجوم على التشريع الاجتماعى من حيث إنها مخالفة للحرية الفردية، عندما تعنى الحرية القدرة على الفعل كما يشاء المرء دون نظر إلى الآخرين. ويرى أن بعض الناس يقولون إن حقوقهم تُنتهك إذا حُرموا، مثلاً، من بناء المنازل دون أى نظر إلى متطلبات صحية، أو إذا منعوا من إرسال أطفالهم لأن يعملوا دون تلقى أى تعليم. ومع ذلك، ليست هناك حقوق تُنتهك فى واقع الأمر. لأن حقوق الإنسان تعتمد على معرفة اجتماعية من أجل تحقيق خير المجتمع كله، وعندما يرى المجتمع، لأنه لم ير من قبل، أن الخير العام يتطلب قانونًا جديدًا، مثل قانون يفرض تعليمًا أوليًا، فإنه يلغى معرفة ما يُعد حقًا من الناحية الشكلية.

من الواضح أنه، فى ظروف معينة، قد يأخذ اللجوء إلى تصور أكثر كفاية للصالح العام ومتطلباته من تصور أقل صورة الإصرار على قدر أكبر من الحرية الفردية. لأن الموجودات الإنسانية لا تستطيع أن تطور نفسها من حيث إنها أشخاص إذا لم يكن لديها المجال لممارسة هذه الحرية. بيد أن جرين يهتم بالفعل بمبادئ معارضة لمبدأ «دعه يعمل». فهو لم يناصر تضييق الحرية الفردية عن طريق الدولة من أجل التضييق. إنه ينظر، بالفعل، إلى التشريع الاجتماعى الذى يستحسنه من حيث إنه إزالة للعقبات التى تقف فى طريق الحرية، أعنى حرية كل المواطنين لتطوير إمكاناتهم من حيث إنهم موجودات إنسانية. إذ يزيل قانون يحدد السن الأدنى الذى يمكن أن يُرسل فيه الأطفال إلى العمل، مثلاً، عقبة تلقيهم التعليم. صحيح أن القانون يضيق حرية الوالدين،

والموظفين المنتظرين فى المستقبل لكى يفعلوا ما يشاءون دون نظر إلى الصالح العام. لكن لا يقر «جرين» بأى لجوء إلى الحرية بهذا المعنى من الصالح العام. ومع أن المصالح الخاصة، والطبقية قد تتنكر تحت لجوء إلى الحرية الخاصة، فإنه لا يمكن السماح لها بأن تقف في طريق خلق الدولة للشروط التى يكون فيها لكل مواطنيها الفرصة لأن يطوروا أنفسهم من حيث إنهم موجودات بشرية، وأن يعيشوا حياة إنسانية بحق.

وبالتالى، يكون لدينا، عند جرين، مثال واضح لمراجعة الليبرالية وفقًا للحاجة التى نشعر بها لزيادة فى التشريع الاجتماعى. فهو يحاول أن يفسر، يمكننا أن نقول، المثل الأعلى الفعال لحركة تطورت أثناء الحقب الأخيرة من القرن التاسع عشر. وقد تكون صياغته لنظرية عرضة لنقد ما. غير أنها مفضلة ليست لدجماطيقية مبدأ «دعه يعمل» فحسب، بل إنها مفضلة أيضًا لمحاولات الإبقاء على هذه الدجماطيقية من حيث المبدأ عند وجود تنازلات لا تتطابق معها.

والخلاصة هى أنه تجدر الملاحظة أن «جرين» لم يغفل واقعة تقول إن تحقيق مهمتنا الأخلاقية عن طريق أداء واجبات «وظيفتنا» فى المجتمع قد يبدو مثالاً ضيقًا نسبيًا وغير كاف. لأنه «قد يكون هناك سبب للتمسك بوجود قدرات للروح البشرية لا يمكن تحققها فى أشخاص فى ظل ظروف أى مجتمع نعرفه، أو نستطيع أن نتصوره تصوراً إيجابياً، أو قد يكون لديه القدرة على أن يوجد على الأرض»(١). وبالتالى، إذا لم نحكم على أن المشكلة التى تتمثل عن طريق قدرات لم تتحقق بأنها غير ممكنة الحل، فإننا قد نعتقد أن الحياة الشخصية التى تُعاش على الأرض فى ظروف تمنع تطورها الكامل تستمر فى مجتمع يستطيع الإنسان أن يبلغ كماله التام فيه. «أو قد نقنع أنفسنا بالقول بأن الموجود الشخصى الذى يعى ذاته، الذى يأتى من الله، يستمر إلى

---

(١) Prolegomena, p. 195.

الأبد فى الله»[١]. يتحدث «جرين» بصيغة غير ملزمة نسبياً. غير أن موقفه الشخصى يبدو أنه يشبه إلى حد كبير موقف كانط، الذى سلَّم بحياة مستمرة بعد الموت بوصفها تقدماً مستمراً فى الكمال، أكثر من موقف هيجل، الذى لا يبدو أنه اهتم بمسألة الخلود الشخصى، سواء آمن به أم لم يؤمن به.

٤- وتغدو فكرة وحدة تكمن خلف التمييز بين الذات والموضوع بارزة وجلية فى فكر «إدوارد كيرد» **E. Caird** (١٨٣٥-١٩٠٨)، الذى كان زميلاً فى مرتون كوليج **Merton College**، بأكسفورد (١٨٦٤-١٨٦٦)، وأستاذ الفلسفة الأخلاقية فى جامعة «جلاسجو» (١٨٦٦-١٨٩٣)، ومعلماً فى «باليلول كوليج»، بأكسفورد (١٨٩٣-١٩٠٧). ظهر عمله الشهير «تفسير نقدى لفلسفة كانط» عام ١٨٧٧، ونُشرت طبعة منقحة فى مجلدين عام ١٨٨٩ تحت عنوان «فلسفة كانط النقدية». وفى عام ١٨٨٣ نشر «كيرد» عملاً صغيراً عن هيجل[٢]. لايزال يعتبر واحداً من المداخل الجيدة لدراسة هذا الفيلسوف. وقد نذكر من كتابات «كيرد» الأخرى كتاب «مقالات عن الأدب والفلسفة» (مجلدان عام ١٨٩٢)، وكتاب «تطور الدين» (مجلدان عام ١٨٩٣)، وكتاب «تطور اللاهوت عند الفلاسفة اليونان» (مجلدان عام ١٩٠٤) والعملان الأخيران المذكوران هما المراجعات المنشورة لمجموعة محاضرات جيفورد.

وعلى الرغم من أن «كيرد» كتب عن كانط وهيجل، وعلى الرغم من أنه استخدم المذهب المثالى الميتافيزيقى بوصفه أداة فى تفسير التجربة الإنسانية بوصفها سلاحاً لمهاجمة المذهب المادى والمذهب اللاأدرى، فإنه لم يكن، ولم يدع أنه تلميذ لهيجل، أو أى فيلسوف ألمانى آخر. لقد نظر بالفعل، إلى أية محاولة لفرض مذهب فلسفى على بلد

---

(١) Ibid.

(٢) Hegel, published in Blackwood's philosophical Classics series.

أجنبى على أنها وضع شيء في غير محله[1]. إنه من العبث أن نفترض أن ما كان يرضى جيلاً ماضيًا في ألمانيا، سيرضى جيلاً لاحقًا في بريطانيا العظمى. لأن الحاجات العقلية تتغير مع الظروف المتغيرة.

نرى في العالم الحديث، كما يذهب كيرد، العقل التأملي يشك في ضروب اليقين التلقائية لدى الإنسان، ويفصل العوامل التي كانت مرتبطة من قبل. فهناك، مثلاً، الافتراض بين نقطة الانطلاق عند ديكارت، أعني الأنا التي تعي ذاتها، ونقطة الانطلاق عند الفلاسفة التجريبيين، أي الموضوع من حيث إنه معطى في التجربة. وقد ازدادت الفجوة بين التراثين بدرجة واسعة حتى أنه يقال لنا إن علينا أن نرد الفيزيائي إلى السيكولوجي، أو السيكولوجي إلى الفيزيائي. وبمعنى آخر، يقال لنا إن علينا أن نختار بين المذهب المثالي والمذهب المادي، لأننا لا نستطيع أن نوفق بين مزاعمهما المتصارعة. كما أن هناك فجوة تطورت بين الوعي الديني والإيمان من ناحية، والنظرة العلمية من ناحية أخرى، وهي فجوة تستلزم أن علينا أن نختار بين الدين والعلم، لأنه لا يمكن التوفيق بينهما.

وعندما تنشأ التناقضات والصراعات من هذا النوع في حياة الإنسان الثقافية، لا نستطيع، ببساطة، أن نعود إلى غير المنقسم، وإنما إلى الوعي الساذج لفترة مبكرة. ولا يكفي أن نستعين بمبادئ الحس المشترك مع المدرسة الاسكتلندية. لأن هذه المبادئ هي، بدقة، المبادئ التي وُضعت موضع شك، من جانب النزعة الشكية وهيوم. ولذلك فإن العقل التأملي (النظري) مجبر على أن يبحث عن مركب يمكن أن تتفق فيه وجهات نظر متعارضة في مستوى أعلى من مستوى الوعي الساذج.

---

(١) On this Subject see Caird's preface to Essays in philosophical criticism, edited by a. seth and R. B. Handle (1883).

وقد قام كانط بمساهمة مهمة فى تحقيق هذه المهمة. بيد أنه أُسيئ فهم دلالتها، من وجهة نظر كيرد؛ ويرجع سوء الفهم، أساسًا، إلى كانط نفسه. لأنه بدلاً من أن يفسر التمييز بين الظاهر والحقيقة بأنه إشارة، ببساطة، إلى مراحل مختلفة فى تطور المعرفة، تصوره بأنه تمييز بين الظواهر والأشياء فى ذاتها التى لا يمكن معرفتها .ويجب استبعاد فكرة الشيء فى ذاته التى لا يمكن معرفتها من الفلسفة، كما فعل أسلاف كانط بالفعل، وعندما نتخلص من هذه الفكرة، نستطيع أن نرى أن الدلالة الحقيقية للفلسفة النقدية تتمثل فى نظرتها إلى الواقعة التى تقول إن الموضوعية لا توجد إلا بالنسبة لذات تعى نفسها. وبمعنى آخر، إن خدمة كانط الحقيقية هى بيان أن العلاقة الأساسية هى بين الذات والموضوع، اللذين يشكلان معا وحدة ـ فى الاختلاف. وحالما نفهم هذه الحقيقة، فإننا نتخلص من الميل إلى رد الذات إلى الموضوع، أو الموضوع إلى الذات. لأن هذا الميل له أصله فى ثنائية غير مقنعة يتم التغلب عليها عن طريق نظرية مركب أصلى. إن التمييز بين الذات والموضوع ينشأ داخل وحدة الوعى، أعنى وحدة تكون أساسية.

ويشهد العلم نفسه، كما يرى كيرد، فى طريقه الخاص على هذه الوحدة – فى الاختلاف. فالعلم يركز، بالفعل، على الموضوع. كما أنه يهدف إلى اكتشاف القوانين الكلية، وربط هذه القوانين، ويفترض بالتالى بصورة صريحة وجود نسق عقلى لا يمكن، ببساطة، أن يختلف مع التفكير الذى يفهمه أو يشبهه. وبمعنى آخر. يشهد العلم على تلازم التفكير وموضوعه.

ومع ذلك، على الرغم من أن إحدى المهام التى يخصصها للفيلسوف هى أن يبين كيف يشير العلم إلى المبدأ الأساسى لمركب الذات والموضوع كوحدة – فى الاختلاف، فإنه يوجه انتباهه بصورة أساسية إلى الوعى الدينى. ويجد نفسه فى هذا المجال مدفوعًا إلى تجاوز الذات والموضوع إلى وحدة وأساس يكمنان خلفهما. إن الذات والموضوع متميزان. حقًا «إن حياتنا كلها تتحرك بين هذين اللفظين اللذين يتميز

بعضهما عن بعض بصورة أساسية، بل وحتى يعارض كل منهما الآخر»[١]. ومع ذلك، فإنهما يرتبطان فى الوقت نفسه بعضهما ببعض على نحو لا نستطيع أن نتصور الواحد منهما دون الآخر[٢]. ونحن «مضطرون أن نبحث عن سر وجودهما فى مبدأ أعلى، يكون تجليات لوحدته فى فعلهما ورد فعلهما، يفترضانه من حيث إنه بدايتهما، ويشيران إليه من حيث إنه غايتهما»[٣].

إن نشأة الوحدة، التى توصف بعبارات أفلاطونية بأنها «مصدر وجود كل الأشياء الموجودة، ومصدر معرفة كل الموجودات التى نعرفها» هى فرض سابق لكل وعى، وهى التى نطلق عليها اسم الله. ولا ينجم عن ذلك أن «كيرد» يصر على أن كل الناس يمتلكون وعيًا واضحًا بالله من حيث إنه الوحدة القصوى للوجود، وللمعرفة، وللموضوعية والذاتية. إن وعيًا واضحًا هو بطبيعة الحال نتاج عملية طويلة من التطور. ونستطيع أن نرى فى تاريخ الدين المراحل الأساسية لهذا التطور[٤].

تسود المرحلة الأولى، أعنى مرحلة «الدين الموضوعى» عن طريق وعى بالموضوع، لا بوصفها، فى حقيقة الأمر، الموضوع بالمعنى المجرد للفظ، وإنما فى صورة الأشياء الخارجية التى يجد الإنسان نفسه محاطًا بها. فى هذه المرحلة لا يستطيع الإنسان أن يشكّل فكرة عن أى شىء «لا يستطيع أن يجسدها بوصفها وجودًا فى مكان وزمان»[٥]. إننا نستطيع أن نفترض أن لديه وعيًا غامضًا بوحدة تضمه هو والأشياء الأخرى، غير أنه لا يستطيع أن يشكّل فكرة عن الإلهى إلا عن طريق تموضعها فى الآلهة.

---

(١) يصدق ذلك بوضوح بالنسبة للفظ «الذات» و«الموضوع» (المؤلف).

(٢) The Evolution of Religion, 1, p. 67.

(٣) Ibid, 1, p. 68.

(٤) تتناظر الحالات الثلاث عند كيرد بصورة قليلة أو كبيرة المراحل الثلاث الموجودة عند هيجل وهى: الدين الطبيعى، ودين الفردية الروحية، والدين المطلق (المؤلف).

(٥) The Evolution of Religion, 1, p. 189.

أما المرحلة الثانية من تطور الدين فهى مرحلة «الدين الذاتى». وهنا يعود الإنسان من فهم للطبيعة إلى وعى بذاته. ويتصور الله بأنه موجود روحى يوجد بمعزل عن الطبيعة والإنسان، وبأنه يكشف عن نفسه فوق الكل فى الصوت الداخلى للوعى.

أما فى المرحلة الثالثة، وهى مرحلة «الدين المطلق» فتتصور الذات التى تعى نفسها وموضوعها؛ أى الطبيعة، بأنهما متميزتان، ومع ذلك مرتبطتان فى جوهرهما، ومؤسستان، فى الوقت نفسه، فى وحدة قصوى. ويُتصور الله بأنه «الموجود الذى يكون فى الحال مصدر حياتنا الروحية، والقوة المدعمة لها، وغايتها»[1]. ومع ذلك، لا يعنى ذلك أن فكرة الله غير محددة وغامضة تماماً حى إننا نكون مضطرين أن نعتنق المذهب اللاأدرى عند «هربرت سبنسر» لأن الله يتجلى ويظهر فى الذات والموضوع، وكلما فهمنا حياة بنى البشر الروحية، من جهة، وعالم الطبيعة، من جهة أخرى، فإننا نعرف الكثير عن الله الذى هو «الوحدة القصوى لحياتنا وحياة العالم»[2].

ومن حيث إن «كيرد» يجاوز التمييز بين الذات والموضوع إلى وحدة قصوى، فإننا نستطيع أن نقول إنه لم يجعل علاقة الذات - الموضوع مطلقة على النحو الذى فعله «فرير». كما أن منظوره الأبستمولوجى؛ أعنى عن طريق علاقتهما، يبدو أنه يخلق صعوبة ما. لأنه يعرف بوضوح أنه «ليست هناك، إذا تحدثنا بدقة، سوى ذات واحدة وموضوع واحد بالنسبة لكل واحد منا»[3]. أعنى أن علاقة الذات - الموضوع هى، بدقة، بالنسبة لى العلاقة بين ذاتى بوصفها ذاتًا، وعالمى من حيث إنه موضوع. ولابد أن يتضمن الموضوع أناسًا آخرين. وحتى إذا سلَّمنا، من ثم، بأنه لدىّ منذ البداية وعيًا غامضًا بوحدة تكمن فى الخلف، فإنه يبدو أنه ينتج أن هذه الوحدة هى وحدة ذاتى

(١) Ibid, 1, p. 195.

(٢) Ibid, 1, p. 140.

(٣) Evolution of Religion, 1, p. 65.

بوصفها ذاتًا، ووحدة موضوعي؛ أي الناس الآخرين من حيث هم جزء من «موضوعي»، ومن الصعب أن نرى كيف يمكن، بالتالي، بيان أن هناك ذواتًا أخرى، وأن هناك وحدة واحدة، وواحدة فقط، مشتركة. وقد يفترض الحس المشترك أن هذه النتائج صحيحة. بيد أن المسألة ليست مسألة حس مشترك، بل هي، بالأحرى، مسألة رؤية كيف يمكن تأسيس هذه النتائج، حالما قبلنا منظور كيرد. إن فكرة وحدة تكمن في الخلف، مأخوذة بذاتها، قد تكون ذات قيمة كبيرة[1]. بيد أن الوصول إلى النتيجة التي يريد «كيرد» أن يصل إليها ليست سهلة ويسيرة عن طريق نقطة انطلاقه. ومما هو موضع خلاف أن «هيجل» بيَّن الحكمة في البداية عن طريق مفهوم الوجود بدلاً من مفهوم علاقة الذات – الموضوع.

٥- لقد قيل عن جون كيرد (١٨٢٠–١٨٩٨) J. Caird شقيق إدوارد كيرد، إنه بشَّر بالهيجلية من الوعظ في الكنيسة. ولما كان لاهوتيًا مشيخيًا وواعظًا، فقد عُين أستاذًا للاهوت في جامعة «جلاسجو» عام ١٨٦٢، وأصبح رئيسًا للجامعة عام ١٨٧٣. ونشر كتابه «مدخل إلى فلسفة الدين» عام ١٨٨٠، ونشر مجلداً عن اسبينوزا عام ١٨٨٨ في سلسلة «بلاكوود» للكلاسيكيات الفلسفية. وظهرت بعض الكتابات الأخرى غُفلاً، بما في ذلك محاضرات جيفورد بعنوان «الأفكار الأساسية للمسيحية» (١٨٩٩).

يرى «كيرد»، في اعتراضه على المذهب المادي أنه – أي المذهب المادي – لا يعجز فحسب أن يفسر حياة الكائنات الحية والوعي[2]، بل الفلاسفة الماديين يفترضون

---

(١) تبدو هذه الفكرة، مثلاً، مع إنها في وضع مختلف نسبيًا، في فلسفة «كارل ياسبرز» تحت صورة «الشامل» (المؤلف).

(٢) يرى جون كيرد أننا نجد في الكائنات الحية غائية محايثة تظهر ذاتها عن طريق واقعة هي أن التلقائية الداخلية أو الطاقة تميز الأعضاء والوظائف، وتضمها في الوقت نفسه في وحدة عامة، مدركة الغاية المحايثة للكائن الحي كله. وبالنسبة لحياة وعي متأمل، فإن فكرة العلّية الآلية تفقد كل صلة في هذا الميدان (المؤلف).

آيضاً، بصورة ضمنية أو بصورة حتمية منذ البداية، أن الذهن شيء يختلف عن المادة، مع إنهم يأخذون على عاتقهم رد الذهن إلى وظيفة للمادة. ومع ذلك، فإن الذهن نفسه هو الذى يقوم بهذا الرد. وعلى نحو مماثل، يبرهن «كيرد» على أن اللاأدرى الذى يقول إن الله لا يمكن معرفته، ينكشف أمره عن طريق تأكيده لواقعة تقول إن لديه وعيًا ضمنيًا بالله. «وحتى فى إثبات أن الذهن البشرى يعجز عن معرفة مطلقة، فإن الشاك يفترض أن فى ذهنه مثالاً للمعرفة المطلقة تكون المعرفة البشرية خاطئة بصورة واضحة إذا ما قورنت به. إن الإنكار الخالص لعقل مطلق فينا لا يمكن أن يكون له معنى إلا بالنسبة للجوء ضمنى إلى وجوده. وهكذا تتم البرهنة على معرفة واضحة بالله بهذا المعنى عن طريق المحاولة الخالصة لإنكاره(١).

إن نظرية «كيرد» يكتنفها الغموض، كما يظهر فى هذا الاقتباس. لكن يمكن توضيحها على هذا النحو. يطبق «كيرد» على المعرفة، بصفة خاصة، أطروحة هيجل التى تقول إننا لا نستطيع أن نعى المتناهى دون أن نعى بصورة واضحة اللامتناهى. فالتجربة تعلمنا أن أذهاننا متناهية وناقصة. غير أننا لا نستطيع أن نعى ذلك إلا على هدى فكرة واضحة عن معرفة كاملة أو مطلقة؛ أعنى معرفة تكون، فى حقيقة الأمر، وحدة الفكر والوجود. ولأنها فكرة المعرفة المطلقة الواضحة أو الحقيقية التى تشكّل معياراً يتُصور بغموض تصبح حدودنا واضحة لنا مقارنة به. وفضلاً عن ذلك، تجذب هذه الفكرة الذهن من حيث إنها هدف مثالى. إنها تؤثر، بالتالى، فينا بوصفها حقيقة واقعية. وإنها عقل مطلق، فى حقيقة الأمر، نشارك على هديها.

واضح أنه ينبغى على «كيرد» أن يثبت وجهة النظر التى تم التعبير عنها فى الجملتين الأخيرتين. لأنه إذا قال ببساطة إننا نبذل مجهوداً من أجل الوصول إلى معرفة كاملة أو مطلقة من حيث إنها هدف مثالى، فربما نستنتج أن المعرفة المطلقة

---

(١) An Introduction to the philosophy of Religion, p. 112.

لم توجد بعد، فى حين أن «كيرد» يريد أن يصل إلى نتيجة هى أننا عندما نؤكد حدود معرفتنا، فإننا نؤكد بصورة ضمنية واقعًا حيًا. ولذلك يتحتم عليه أن يثبت أنه فى تأكيد حدود عقلى، أؤكد بصورة ضمنية وجود عقل مطلق يؤثر فىَّ وفى حياة أولئك الذين أشاركهم. وهكذا يستخدم المبدأ الهيجلى الذى يقول إنه لا يمكن فهم المتناهى إلا من حيث إنه لحظة فى حياة اللامتناهى. وما إذا كان استخدام هذه المبادئ الهيجلية يمكن أن يخدم، بالفعل، الهدف الذى من أجله استخدمها كيرد؛ أعنى من أجل تدعيم مذهب التأليه المسيحى، فإن ذلك موضع خلاف. بيد أنه، على أية حال، مقتنع بأنها يمكن أن تخدم هذا الغرض.

كما يبرهن «جون كيرد»، بنفس الطريقة مثل شقيقه، على أن علاقة الذات والموضوع تكشف عن وحدة قصوى تكمن وراء التمييز. وبالنسبة للأدلة التقليدية على وجود الله، فإنها معرَضة لاعتراضات مألوفة، إذا أُخذت على أنها تزعم أن تكون الأدلة المنطقية بصورة حاسمة ودقيقة. ومع ذلك، لو فُسرت على أنها تحليلات فنومنولوجية لطرق ترتفع بواسطتها الروح البشرية إلى معرفة الله، وتجد فى ذلك تحقيق طبيعتها الأسمى الخاصة، فسيكون لهذه الأدلة قيمة عظيمة[١]. وربما لا يكون واضحًا تمامًا أين تكمن هذه القيمة العظيمة. وقلَّما يستطيع «كيرد» أن يعنى أن لهذه الأدلة غير الصحيحة من الناحية المنطقية قيمة عظيمة إذا كشفت عن طرق يصل فيها الذهن البشرى، فى واقع الأمر، إلى نتيجة عن طريق ملكة الاستدلال. ولذلك ربما يعنى أن الأدلة التقليدية لها قيمة من حيث إنها طرق مبينة وموضحة يمكن أن يصبح فيها الذهن البشرى واعيًا، بوضوح، بوعى تمتلكه من قبل بطريقة جلية واضحة. وتمكّنه وجهة النظر هذه أن يقول فى آن معًا إن الأدلة تصادر على المطلوب لأنها تفترض سلفًا

(١) An Introduction to the Philosophy of Religion, p. 125.

النتيجة التى ستصل إليها منذ المقدمة التى بدأت منها، وذلك بالفعل لا أهمية له بمقدار ما تكون هذه الأدلة طرقًا فى الحقيقة لجعل ما هو ضمنى واضحًا جليًا[1].

يصر «جون كيرد»، مثل هيجل، على حاجتنا إلى التقدم من مستوى الفكر الدينى المألوف إلى فكرة نظرية عن الدين فيها يتم التغلب على «المتناقضات». إذ يتم التغلب، مثلاً، على موقف مذهب وحدة الوجود، ومذهب التأليه الطبيعى المتعارضين، وأحاديى النظرة بصورة متكافئة فى تصور فلسفى حقيقى للعلاقة بين المتناهى واللامتناهى؛ تصور تتميز به المسيحية عندما تُفهم بصورة صحيحة. وبالنسبة للعقائد المسيحية بصفة خاصة؛ مثل عقيدة التجسد، فإن معالجة «كيرد» لها أكثر اعتدالاً من معالجة هيجل. ومع ذلك، فإنه مقتنع تمامًا بقيمة الفلسفة الهيجلية من حيث إنها حليف فى الرد على المذهب المادى والمذهب اللاأدرى حتى إنه لم ينظر بجدية عما إذا كان الحليف قد لا يتحول على المدى البعيد ليصبح عدوًا متنكرًا، كما عبر عن ذلك «ماكتجارت» مؤخرًا، من حيث إن استخدام الهيجلية فى تفسير المسيحية يميل، بطبيعة المذهب الهيجلى الخالصة، إلى أن يتضمن إخضاع مضمون الإيمان المسيحى لفلسفة نظرية، ويرتبط بمذهب معين.

ومع ذلك، لم يقبل «جون كيرد»، فى حقيقة الأمر، المذهب الهيجلى بأسره. فما فعله هو أنه قبل منه تلك الخطوط العامة للتفكير التى بدت له أنها تمتلك صحة ذاتية وتخدم فى تدعيم نظرة دينية فى مواجهة الاتجاهات المادية والوضعية المعاصرة. ولذلك يقدم نموذجًا جيدًا للاهتمام الدينى الذى يميز جزءًا كبيرًا من الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى.

---

(١) لقد قيل أحيانًا، فى عصور أكثر حداثة، إن الأدلة التقليدية على وجود الله لها قيمة من حيث إنها «دلائل وإشارات» على وجود الله، وإن كانت غير صحيحة منطقيًا. ولكن إذا لم نعرف ماذا يُعنى بقول ذلك، فمن الصعب مناقشة الأطروحة. إننا نحتاج إلى أن يقال لنا شىء غير القول بأن الأدلة التقليدية هى «دلائل وإشارات» على الله، أو يقول لنا كيرد إن لها قيمة عظيمة بوصفها تحليلات فينومنولوجية. وذلك هو ما أحاول أن أولى له اهتمامًا خاصًا (المؤلف)

٦- ومن بين أولئك الذين أسهموا في نشر المعرفة بالمذهب الهيجلي في بريطانيا العظمى «وليم ولاس» (١٨٤٤ - ١٨٩٧) W. Wallace[١]، وهو يستحق الذكر من حيث إنه خليفة «جرين» كأستاذ للفلسفة الأخلاقية في «وايت» بأكسفورد. نشر في عام ١٨٧٤ ترجمة، مزودة بمقدمة أو مادة تمهيدية لكتاب هيجل «المنطق» كما هو متضمن في كتاب «موسوعة العلوم الفلسفية»[٢]. ثم نشر مؤخراً طبعة منقحة ومزيدة في مجلدين، ظهرت الترجمة عام ١٨٩٢، وظهرت «المقدمة» الموسعة بصورة كبيرة[٣]، عام ١٨٩٤. كما نشر «ولاس» عام ١٨٩٤ ترجمة مع خمسة فصول تمهيدية لكتاب هيجل «فلسفة الروح» من كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية». وكتب بالإضافة إلى ذلك مجلداً عن كانط (١٨٨٢) لمجلة «بلاكوود» في سلسلة الكلاسيكيات الفلسفية، و«حياة شوبنهور» (عام ١٨٩٠). وتبين محاضراته ومقالاته عن اللاهوت الطبيعي والأخلاق، التي ظهرت غُفلاً عام ١٨٩٨، بوضوح التشابه بين تفكيره وتفسير «جون كيرد» النظرى للدين بوجه عام وللمسيحية بوجه خاص.

وعلى الرغم من أنه يجب علينا أن نكف عن الإشارات المختصرة الكثيرة إلى الفلاسفة الذين بقوا داخل حدود الحركة المثالية، فإن هناك سبباً خاصاً لذكر «ديفيد جورج ريتشى» D. G. Ritchie (١٨٥٣-١٩٠٣)، الذى تحول إلى المذهب المثالى عن طريق «جرين» الذى كان أستاذاً في أكسفورد، والذى أصبح أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا عام ١٨٩٤ بجامعة «سانت أندروز». لأنه بينما لم يتعاطف الفلاسفة المثاليون بوجه عام مع مذاهب الفلسفة التي تقوم على مذهب دارون، فإن «ريتشى» تعهد بأن يبيّن أن الفلسفة الهيجلية يمكن أن تشبه تماماً نظرية دارون عن التطور[٤].

---

(١) توفي وليم ولاس عن ثلاث وخمسين سنة إثر حادث دراجة كان يحب استخدامها كوسيلةمواصلات من فوق جبال أكسفورد. (المراجع)

(٢) هذا هو، بالتأكيد، ما يُسمى بمنطق هيجل الصغير (المؤلف).

(٣) Prolegomena to the Study of Hegel, and specially of his logic.

(٤) Cf. for example, Darwin and Hegel, with other Philosophical studies (1893).

ومع ذلك، يتساءل: أليست نظرية دارون عن بقاء الأفضل تنسجم تمامًا مع نظرية هيجل التى تقول إن الواقعى هو العقلى، وإن العقلى هو الواقعى[1]، وإن العقلى، الذى يمثل قيمة ما، ينتصر على اللاعقلى؟ وأليس اختفاء الأضعف والأقل ملاءمة للبقاء،يناظر التغلب على العامل السلبى فى الجدل الهيجلى؟

صحيح أن «ريتشى» سلَّم بأن دارون وأنصاره اهتموا بأصل الأنواع حتى إنهم أخفقوا فى فهم دلالة حركة التطور بأسرها. لابد أن نعرف وقائع وهى: أن الصراع فى المجتمع البشرى من أجل الوجود يأخذ صوراً لا يمكن وصفها، بصورة ملائمة، بمقولات بيولوجية، وأن التقدم الاجتماعى يعتمد على التعاون. غير أن الهيجلية تستطيع أن تلقى ضوءاً على هذه المسألة لم تلقه النظرية البيولوجية عن التطور مأخوذاً بذاته، ولم تلقه مذاهب الفلسفة التجريبية والوضعية التى تقوم، باعتراف الجميع، على هذه النظرية.

ومع ذلك، على الرغم من أن «ريتشى» قام بمحاولة بطولية للتوفيق بين «الدارونية» و«الهيجلية»، فإن بناء فلسفات «مثالية»، بالمعني الذى حاولت به فلسفات أن تبين أن الحركة العامة للتطور هى حركة نحو هدف مثالى، يجب أن تأخذ، بالفعل، مكاناً بعيداً عن التيار الهيجلى الجديد من التفكير، بدلاً من تأخذ مكاناً داخله.

---

(١) لم يقل هيجل العبارة بهذه الصورة فعبارته «ما هو عقلى واقعى، وما هو واقعى عقلى» أى أنه يبدأ بما هو عقلى - أى الأفكار - ويرى أنها ليست من الضعف أو الوهن بحيث تبقى فى ذهن الإنسان وإنما هى تخرج من الذهن لتتحقق فى عالم الواقع فيكون الشطر الثانى من العبارة نتيجة منطقية مترتبة على الشطر الأول. أما العبارة بالصورة الخاطئة التى انتشرت بعد ذلك فهى من صنع انجلز وترويج الماركسيين. (المراجع)

الفصل الثامن

المثالية المطلقة: برادلى

ملاحظات تمهيدية ـ فروض مسبقة للتاريخ النقدى ـ الأخلاق وتعاليها الذاتى فى الدين ـ صلة المنطق بالميتافيزيقا ـ الفروض المسبقة الأساسية للميتافيزيقا - الظاهر : الشىء وكيفياته، العلاقات والحدود، المكان والزمان، الذات - الحقيقة، طبيعة المطلق ، درجات الصدق والحقيقة، الخطأ والشر المطلق، الله والدين ـ بعض المناقشات النقدية لميتافيزيقا برادلى.

١ - تأكدت فكرة الواحد الذى يجاوز علاقة الذات ـ الموضوع، أى المطلق الشامل كل الشمول بصورة حاسمة فى فلسفة «فرنسيس هربرت برادلى» F. H. Bradley (١٨٤٦ - ١٩٢٤) وهناك القليل الذى يجب أن يقال عن حياة «برادلى». أُختير عام ١٨٧٠ زميلاً فى «كلية مرتون»، بأكسفورد، وظل فى هذه الوظيفة حتى وفاته. لم يحاضر[(١)]. ولم يكن كم نتاجه الأدبى فذًا، على الرغم من أنه ذو أهمية عظيمة. ولكنه ذو أهمية ملحوظة من حيث إنه مفكر، ربما بصفة خاصة بالنسبة للطريقة التى يربط فيها نقدًا

---

(١) كان برادلى يلقى بعض المحاضرات العامة بصورة متقطعة نظرًا لمرضه الكلوى المزمن، ومع ذلك خصصت له كلية مُرتون «حجرة خاصة يقيم بها داخل الكلية حتى وفاته» ومازالت مكتبة الكلية تحمل اسمه حتى هذه اللحظة! (المراجع).

جذرياً لمقولات الفكر البشرى، عندما يُنظر إليها على أنها أدوات لفهم الحقيقة القصوى، بإيمان راسخ بوجود مطلق يتم التغلب فيه على كل التناقضات والنقائض.

نشر «برادلى» مقالاً عن «فروض التاريخ النقدى» عام ١٨٧٤، سنشير إليه في القسم القادم. وظهر كتابه «دراسات أخلاقية»عام ١٨٧٦، وظهر كتابه «مبادئ المنطق» عام ١٨٨٣[١]، وظهر كتابه «الظاهر والحقيقة» عام ١٨٩٣[٢]، وظهر كتابه «مقالات عن الصدق والحقيقة» عام ١٩١٤، وجُمعت مقالات أخرى، ونُشرت غُفلاً فى مجلدين عام ١٩٣٥ تحت عنوان «مجموعة مقالات»[٣]. وظهر كتاب صغير عن «الأقوال المأثورة» عام ١٩٣٠.

أعداء «برادلى» هم أعداء الفلاسفة المثاليين بوجه عام؛ أعنى التجريبيين، والوضعيين، والماديين، على الرغم من أنه يجب أن نضيف إليهم البرجماتيين ونحن نتحدث عنه. ولأنه كان شخصًا مماريًا، فإنه لم يقدم وجهات نظر خصومه بطريقة منصفة، غير أنه استطاع أن يكون مُخربًا، وغير مهذب إلى حد كبير فى بعض الأحيان. توصف فلسفته في الغالب بأنها هيجلية جديدة. ولكن على الرغم من أن تفكيره قد تأثر، بلاشك، بالهيجلية، فإن الوصف ليس ملائمًا تمامًا. صحيح أن كلاً من «هيجل» و«برادلى» اهتما بالكل، أى المطلق، غير أنهما تمسكا بوجهات نظر مختلفة بصورة ملحوظة عن قدرة الذهن البشرى لأن يفهم المطلق. لقد كان «هيجل» عقليًا؛ بمعنى، إذا شئنا القول، أنه نظر إلى العقل (vernunft) على أنه يتميز عن الفهم (Verstand)، من حيث إنه يستطيع أن ينفذ إلى الحياة الداخلية للمطلق. لقد حاول جاهداً أن يكشف عن البناء الجوهرى لكون يتطور بذاته؛ أى مجموع (شمول) Totality

---

(١) ظهرت الطبعة الثانية في مجلدين عام ١٩٢٢ (المؤلف).

(٢) ظهرت طبعة ثانية، مع ملحق مضاف، عام ١٨٩٧ (المؤلف).

(٣) أُعيدت طباعة كتاب «فروض مسبقة للتاريخ النقدى» من جديد فى المجلد الأول (المؤلف).

الوجود، وبيَّن ثقة غامرة بقوة التفكير الجدلى لأن يكشف طبيعة المطلق فى ذاته وفى تجلياته العينية فى الطبيعة والروح. ومع ذلك، أخذ جدل برادلى، إلى حد كبير، صورة نقد ذاتى نسقى عن طريق تفكير نظرى؛ أعنى نقداً يوضح، فى رأيه على الأقل، عجز التفكير البشرى عن أن يبلغ أى فهم كاف للحقيقة القصوى، أى لما يكون حقيقيًا بالفعل. إن عالم التفكير النظرى عنده هو عالم الظاهر أو المظهر، ويبين التأمل الميتافيزيقى أنه هذا العالم بصورة دقيقة، عن طريق الكشف عن النقائض والتناقضات التى يحدثها هذا التفكير. لقد كان «برادلى» مقتنعاً، بحق، بأن الحقيقة التى يشوهها التفكير النظرى تخلو فى ذاتها من كل التناقضات، وهى كل لا يظهر، وشاملة كل الشمول، وفعل للتجربة منسجم تمامًا. ومع ذلك، فإن المسألة هى أنه لم يزعم أنه يستطيع أن يبين بصورة دقيقة وجدلية كيف يتم التغلب على النقائض والتناقضات المذابة فى المطلق. صحيح، إنه لم يقل الكثير عن المطلق. وبالنظر إلى زعمه أن الحقيقة القصوى تجاوز التفكير البشرى، فإن هناك خلافًا فى أنه بيَّن فى القيام بذلك عدم اتساق مؤكد. بيد أن المسألة التى تتصل بموضوعنا هى أن «برادلى» لم يعبر كثيراً عن النزعة العقلية الهيجلية من جهة ربط معين للنزعة الشكية والنزعة الإيمانية؛ أعنى ربط نزعة شكية عن طريق التقليل من شأن التفكير البشرى من حيث إنه أداة لفهم الحقيقة كما تكون بالفعل، ونزعة إيمانية عن طريق تأكيده الواضح بأن الإيمان بالواحد الذى يرضى ويشبع كل احتياجات إمكان فهم مثالى يقوم على فعل أولى للإيمان تفترضه كل فلسفة ميتافيزيقية حقيقية.

لقد تأثر «برادلى»، إلى حد ما، فى الوصول إلى هذا الموقف المميز بوجهة نظر «هربرت» Herbart التى تقول إن التناقضات لا تخص الواقع ذاته، ولكنها لا تنشأ إلا بواسطة طرق تصورنا الناقصة للحقيقة(١). وهذا لا يفترض أن «برادلى» من أنصار

---

(١) See vol. v111 of this History, p. 251.

هربرت. فقد كان فيلسوفًا واحديًا، فى حين أن الفلاسفة الألمان كانوا من أنصار مذهب الكثرة والتعدد. غير أن المرحوم البروفسور «ألفرد إدوارد تايلور» يروى أنه عندما كان فى «مرتون كوليج»، أوصاه برادلى بأن يدرس «هربرت» كتصحيح مفيد لفهم لا داعى له للطرق الهيجلية فى التفكير[١]. ويساعد فهم تأثير «هربرت» على برادلى على تصحيح أى تأكيد مفرط على العناصر الهيجلية فى فلسفته.

ومع ذلك لا يمكن وصف فلسفة برادلى، بصورة مقنعة، عن طريق التأثير الذى مارسه مفكرون آخرون. فهى، بالفعل، خلق أصيل، على الرغم من الدافع المستمد من فلاسفة ألمان مثل: هيجل وهربرت. إن تفكير برادلى يبين فى بعض النواحى، فى الطريقة التى يتصور بها مفهوم «الله» بأنه مجاوز فى مفهوم المطلق الذى يفوق ما هو شخصى، علامات لتأثير المثالية المطلقة الألمانية. وتتراجع الطريقة التى يميل فيها الفلاسفة المثاليون البريطانيون الأوائل إلى جعل علاقة الذات - الموضوع مطلقة أمام فكرة الكل Totality؛ أى يمكن القول بأن الواحد يمثل انتصار المذهب المثالى المطلق الذى يرتبط، فى معظم الأحوال، باسم هيجل. غير أن المذهب المثالى المطلق البريطانى، لاسيما فى حالة برادلى، هو صيغة ساذجة للحركة. فقد يكون غير مؤثر مثل المذهب الهيجلى، لكن ذلك ليس سببًا جيدًا لتصويره بأنه لا يعدو أن يكون أكثر من نسخة مصغرة من الهيجلية.

٢- يكتب برادلى فى مقاله عن الفروض المسبقة للتاريخ النقدى أن الذهن النقدى لابد أن يشك، مؤقتًا، فى حقيقة كل شىء أمامه. ولابد أن يكون «للتاريخ النقدى» فى الوقت نفسه، فرض، وهذا الفرض هو اطراد القانون[٢]. أعنى أن «التاريخ النقدى

---

(١) See contemporary British Philosophy, second Series, p. 271, edited by J.H. Muirhead (1925).

(٢) Collected Essays, 1, p. 24.

يفترض أن العالم واحد»[١]، وهذه الوحدة هى وحدة كلية القانون، وكلية «ما قد يُسمى بدون إحكام بالارتباط العلِّى»[٢]. إن التاريخ لا يبدأ بافتراض هذه الوحدة؛ فهو يفترضها من حيث إنها شرط لإمكانه الخاص، على الرغم من أن التاريخ المتطور يؤكد حقيقة الفرض.

ليس هناك ذكر للمطلق. إذ أحال «برادلى»، بالفعل عالم الروابط العلِّية فى ميتافيزيقاه إلى ميدان الظاهر أو المظهر. لكن على هدى التطور الأخير فى تفكيره، يمكن أن نرى فى فكرة وحدة عالم التاريخ من حيث إنه فرض لعلم تدوين التاريخ إشارة إلى فكرة وحدة عضوية كلية بوصفها فرضًا للميتافيزيقا. ويبدو أن هذا الاقتراح يدعمه تأكيد برادلى فى ملاحظة تقول «يبدو أن الكون نسق واحد؛ أى أنه كائن عضوى واحد (إنه يبدو) وأكثر. إنه يحمل طابع النفس، الشخصية التى يكون له صلة بها، وبدونها لا يكون شيئًا. ولذلك لا يستطيع أى جزء من الكون أن يكون بذاته نسقًا متسقًا؛ لأنه يشير إلى الكل، ويمتلك الكل الذى يكون موجودًا فيه. ولا يمكن للكل (لأنه يجد الذى يكون الكل بالفعل)، فى محاولته أن يركز بنفسه على نفسه، أن ينجح إلا فى التأكيد على طابعه الخاص بالنسبية؛ أى أنه يجاوز نفسه ويناقض نفسه»[٣]. صحيح ليس ذلك تقريرًا دقيقًا عن مذهب المطلق كما نجده فى كتاب «الظاهر والحقيقة»، حيث لا يتم تصوير المطلق، بالتأكيد، بأنه نفس. وتخدم الفقرة فى الوقت نفسه بأن تبين كيف كانت فكرة الكون بوصفه كلاً عضويًا تهيمن على ذهن برادلى.

٣- ليس كتاب برادلى «دراسات أخلاقية» عملاً ميتافيزيقيًا. فعندما يقرأ المرء المقال الأول، قد يتلقى، بالفعل، انطباعًا مؤداه أن طريقة الكاتب فى التفكير تشبه

---

(١) Ibid, 1, p. 20.

(٢) Ibid, 1, p. 21.

(٣) Collected Essays, 1, pp. 69 - 70.

الحركة التحليلية الحديثة أكثر مما تشبه ما يمكن أن نتوقعه بصورة طبيعية من فيلسوف مثالى ميتافيزيقى. لأن برادلى شغل نفسه بفحص ماذا يعنى الإنسان العادى بالمسئولية، ونسبة الأفعال إليه، ثم يبين كيف أن نظريتين عن الفعل البشرى لا تتطابقان مع شروط المسئولية الأخلاقية التى يفترضها «العوام» مسبقًا بصورة ضمنية.

يفترض الإنسان العادى بصورة ضمنية، من جهة، أنه لا يمكن أن يكون، بصورة مشروعة، مسئولاً من الناحية الأخلاقية عن فعل ما إذا لم يكن هو نفس الشخص الذى أدى الفعل. وإذا أُخذ هذا الفرض على أنه صحيح، فإنه يستبعد تلك الصورة من التحديد التى تقوم على سيكولوجيا التداعى، ويتخلص، تقريبًا، من هوية ذاتية دائمة. «بدون الهوية الشخصية تكون المسئولية بدون معنى؛ وتكون الهوية الشخصية بالنسبة لسيكولوجيا فلاسفتنا الحتميين (مع الهوية بوجه عام) كلمة ليس لها معنى»[١]. ومن جهة أخرى، يفترض الإنسان العادى أنه لا يستطيع، بصورة مشروعة، أن يكون مسئولاً بصورة أخلاقية عن فعل ما إذا لم يكن هو صاحبه بالفعل، أى إذا لم يصدر منه من حيث إنه معلول من علّة. ويبطل هذا الفرض أية نظرية عن اللاجبرية التى تستلزم أن الأفعال البشرية الحرة ليس لها سبب وتتخلص من العلاقة بين أفعال الإنسان وذاته أو شخصيته. لأن الفاعل كما يصفه هذا النوع من النظرية هو «شخص ليس مسئولاً، هو (إذا لم يكن شيئًا) أبله»[٢].

إن «برادلى»، هو، بالطبع، آخر مَنْ يفترض أننا نأخذ اعتقادات الإنسان العادى بوصفها المحكمة الأخيرة التى نلجأ إليها. لكنه لا يهتم، الآن، بتقديم نظرية ميتافيزيقية

---

(١) Ethical studies, p. 36 (2nd edition).

فى هذا السياق يقدم برادلى تعليقه الشهير: «يرى مستر «بين» أن الذهن هو تجميع ولم يفكر مَنْ الذى يجمع مستر «بين»؟ (المؤلف) (p. 29, notel)

(٢) Ibid, p. 12.

عن النفس، إنما يهتم بإثبات أن مذهب الجبرية ومذهب اللاجبرية، عندما يُفهمان بالمعنى الذى ذكرناه من قبل، لا يتطابقان مع فروض الوعى الأخلاقى. والنتيجة الإيجابية التى تُستمد هى أن الوعى الأخلاقى للإنسان العادى يتضمن علاقة وثيقة بين الأفعال التى يكون المرء مسئولاً عنها، بصورة مشروعة، وذاته بمعنى الشخصية.

ومع ذلك، على الرغم من أن كتاب «دراسات أخلاقية» ليس عملاً ميتافيزيقيا، سواء بالمعنى الذى أراد به برادلى أن يستمد نتائج أخلاقية من مقدمات ميتافيزيقية، أو بالمعنى الذى يقدم به، بوضوح، نسقه الميتافيزيقى[١]، فإن له، بالتأكيد، دلالة أو مغزى ميتافيزيقيا. لأن نتيجة العمل هى أن الأخلاق تسبب تناقضات لا يمكن حلها على المستوى الأخــلاقى الخــالص، وتجاوز ذاتها. صحيح أن الأخلاق تُتصور فى هذا العمل بأنها تؤدى إلى الدين. غير أن الدين يُتصور فى مكان آخر بأنه يؤدى إلى فلسفة المطلق.

إن غاية الأخلاق، أو غاية الفعل الأخلاقى، عند برادلى هى تحقيق الذات. وينجم عن ذلك أن الخير بالنسبة للإنسان لا يمكن أن يتوحد مع «الشعور بتحقيق الذات»[٢]. أو يتوحد، بالفعل، مع أى شعور. ولذلك، فإن مذهب اللذة، الذى ينظر إلى الشعور باللذة على أنه الخير بالنسبة للإنسان، مذهب باطل. إن فيلسوف اللذة، من وجهة نظر برادلى، كما هى الحال من وجهة نظر أفلاطون، يؤكد من الناحية المنطقية أن أى فعل أخلاقى هو الذى يولد أعظم قدر من اللذة فى الفاعل. لأن مذهب اللذة المتسق لا يسلِّم إلا بمعيار كمى للتمييز. وحالما ندخل، مع جون ستيوارت مل، تمييزاً كيفياً بين اللذات، فإننا نحتاج إلى معيار غير الشعور باللذة، ونستبعد، بالتالى، فى حقيقة الأمر، مذهب اللذة. الواقع أن مذهب المنفعة عند «مل» يعبر عن تلمس الفكرة الأخلاقية عن تحقيق

---

(١) يحتوى الكتاب، بالفعل، على بعض التأملات الميتافيزيقية، غير أن برادلى لم يقدم بوضوح ميتافيزيقاه عن المطلق (المؤلف).

(٢) Ethical Studies, p. 125.

الذات، ويُمنع من الوصول، تمامًا، إلى هذه الفكرة عن طريق محاولته اللامنطقية لأن يبقى على مذهب اللذة في نفس الوقت. «هل نفترض، في النهاية، أنه لا يوجد من فلاسفتنا النفعيين فيلسوف لا يوجد لديه، مع ذلك، قدر كبير تعلمه من كتاب «الأخلاق» لأرسطو؟»[1].

عندما يجعل مذهب اللذة من اللذة الخير الوحيد، يكون نظرية أحادية الجانب. وثمة نظرية أخرى أحادية الجانب هي الأخلاق الكانطية عن الواجب من أجل الواجب. بيد أن المشكلة هنا هي صورية النظرية. فنحن نُخبر بأن نحقق الإرادة الخيرة، «لكن أخلاق الواجب من أجل الواجب لا تخبرنا بشيء عما عساها أن تكون الإرادة الخيرة، وتتركنا مع تجريدات عقيمة»[2]. ويحمي برادلي نفسه من تهمة مسخ الأخلاق الكانطية بالقول بأنه لم يقصد أن يقدم تأويلاً لنظرية كانط الأخلاقية. كما أنه يقرر، في الوقت نفسه، أن اعتقاده هو أن مذهب الأخلاق الكانطية «قد أباده نقد هيجل»[3]. وكان نقد هيجل الأساسي هو، بدقة، أن الأخلاق الكانطية تتورط في صورية فارغة.

ولا يتفق برادلي، أكثر مما فعله هيجل، مع وجهة النظر التي تقول إن غاية الأخلاق هي تحقيق إرادة خيرة. فوجهة نظره هي أنه يجب إعطاء مضمون لهذه الفكرة. ولكي نفعل ذلك،يجب علينا أن نفهم أن الإرادة الخيرة هي الإرادة الكلية، أي إرادة كائن عضوي اجتماعي. لأن هذا يعني أن واجبات المرء تحددها عضويته في الكيان العضوي الاجتماعي، و«لكي أكون أخلاقيًا، لابد أن أريد مكانتي الاجتماعية وواجباتها»[4].

---

(١) Ethical Studies, pp. 125 - 6.

(٢) Ibid, p. 159.

(٣) Ibid, p. 148, notel.

(٤) Ibid, p. 180.

قد تبدو وجهة النظر الهيجلية هذه لأول وهلة، مع ذكريات روسو، مختلفة عن نظرية برادلى التى تقول إن غاية الأخلاق هى تحقيق الذات. غير أنها تعتمد كلها، بالتأكيد، على كيف يُفـهم لفظ «الذات». تمثل الإرادة الكليـة، عند برادلى، وعند هجـيل، ـ التى تكون وجوداً عينيًا وكليًا فى جزئياتها وخلالها، ذات الفرد «الحقيقية». وبمعزل عن علاقاته الاجتماعية، تكون عضوية الكائن العضوى الاجتماعى تجريداً؛ ويكون الإنسان الفرد تجريداً. «فالإنسان الفرد، هو ما يكون عليه بسبب المجتمع وبفضله»[1]. ولذلك، فإن توحيد إرادة الشخص الخاصة بالإرادة الكلية هو تحقيق لذاته الحقيقية.

ماذا يعنى ذلك بألفاظ أقل تجريداً؟ إن الإرادة الكلية هى، بوضوح، إرادة مجتمع ما. وطالما أن الأسرة؛ المجتمع الأساسى، تُرعى ويُحافظ عليها فى مجتمع سياسى، أى الدولة، فإن برادلى يهتم، كما هى الحال بالنسبة لهيجل، بالدولة. ولذلك، لكى تتحقق ذات المرء من الناحية الأخلاقية، لابد أن يفعل وفقًا لأخلاق اجتماعية؛ أعنى «وفقًا للأخلاق التى تكون فى متناول القوانين، والدساتير، والأعراف الاجتماعية، والآراء الأخلاقية، والمشاعر»[2].

إن وجهة النظر هذه تعطى، بوضوح، مضمونًا للقانون الأخلاقى، ولأمر العقل بتحقيق الإرادة الخيرة. لكن يتضح بصورة مكافئة أن الأخلاق تصبح مرتبطة بهذا المجتمع البشرى أو ذاك. ولم يحاول برادلى، بالفعل، أن يؤكد تمييزاً بين قوانين أخلاقية أدنى وقوانين أخلاقية عليا. صحيح أن ماهية الإنسان تتحقق، مع ذلك، بصورة ناقصة، فى أى، وفى كل، مرحلة من مراحل التطور الأخلاقى. لكننا نستطيع أن نرى «من وجهة نظر مرحلة أعلى، أن المراحل الأدنى أخفقت فى بلوغ الحقيقة إلى حد كاف تمامًا، كما نرى أيضًا أنها مختلطة وتتفق مع تحقيقها، وتمثل خصائص تناقض الطبيعة الحقيقية للإنسان كما نراها الآن»[3]. كما تؤدى وجهة نظر برادلى التى تقول إن مكانة المرء؛

---

(١) Ibid, p. 166.

(٢) Ibid, pp. 199 - 200.

(٣) Ibid, p. 192.

أى مكانته ووظيفته فى الكائن العضوى الاجتماعى هى التى تحدد واجباته نقول إنها تؤدى به، في الوقت نفسه، إلى أن يؤكد أن الأخلاق ليست نسبية فحسب، بل ينبغى أن تكون هكذا. أعنى أنها ليست ببساطة مسألة ملاحظة الواقعة التجريبية التى تقول إن المعتقدات الأخلاقية تختلف فى نواح معينة في مجتمعات معينة.كما يؤكد برادلى أن القوانين الأخلاقية لن تكون لها فائدة إذا لم ترتبط بمجتمعات معينة. وقصارى القول «إن أخلاق كل مرحلة مبررة بالنسبة لهذه المرحلة، والحاجة إلى قانون عن الصواب في ذاته، بمعزل عن أية مرحلة، هى سعى وراء طلب المحال»[١].

وقلما نحتاج إلى القول بأن كل فكرة عن قانون أخلاقى تتضمن فكرة علاقة بسلوك ممكن، وأن القانون الذى لا يكون له علاقة بتاتًا بموقف تاريخى واجتماعى لشخص ما، يكون بدون فائدة بالنسبة له. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أنه يجب علىَّ أن أوحد الأخلاق بالمعايير الأخلاقية الموجودة، ونظرة المجتمع التى أنتمى إليها بالتأكيد. فإذا استطاع عضو من أعضاء مجتمع راهن أن يرى، بالفعل، كما يسلِّم برادلى، العيوب الموجودة في القانون الأخلاقي لمجتمع قديم، فإنه لا يبدو أن يكون هناك أى سبب كاف لماذا لم ير عضو مستنير من أعضاء المجتمع القديم تلك العيوب، ويرفض القبول الاجتماعى باسم المعايير والمثل العليا الأخلاقية. ومع ذلك، فإن ذلك هو ما حدث بدقة فى التاريخ.

ومع ذلك، لم يرد «برادلى»، فى واقع الأمر، الأخلاق ببساطة إلى أخلاق اجتماعية. لأنه من الواجب، من وجهة نظره، تحقيق الذات المثالية؛ وليس مضمون هذه الذات اجتماعيًا فقط. فمثلاً «من واجب الفنان أو الباحث الأخلاقى أن يوجه حياة المرء، وعندما يفشل فى أن يفعل ذلك، فإن ذلك يكون إثمًا أخلاقيًا»[٢]. حقًا إن أنشطة الفنان أو العالم يمكن أن تفيد المجتمع، وهى تفيده بوجه عام. لكن «تأثيرها الاجتماعى هو تأثير غير مباشر، ولا يكمن فى ماهيتها الخالصة»[٣]. ولاشك أن هذه الفكرة تتفق مع

---

(١) Ibid,

(٢) Ethical studies, p. 223.

(٣) Ibid,

نسبة هيجل الفن إلى مجال الروح المطلق، بدلاً من مجال الروح الموضوعى، حيث تنتمى الأخلاق. بيد أن المسألة هى أن تأكيد برادلى أن «الإنسان ليس إنساناً على الإطلاق إذا لم يكن اجتماعياً، لكن الإنسان لا يفوق الدواب كثيراً إذا لم يكن اجتماعياً»[١]، قد أدت به إلى أن يعدل هذه الأقوال على النحو التالى «ليس هناك شىء أفضل من مكانتى الاجتماعية ووظائفها، ولا شىء أسمى أو أكثر جمالاً بحق»[٢]. إذا كانت الأخلاق هى تحقيق الذات، وإذا لم يمكن وصف الذات بصورة كافية بمقولات اجتماعية خالصة، فإنه قلما يمكن توحيد الأخلاق بالامتثال لمعايير المجتمع الذى ينتمى إليه المرء.

ومع ذلك، فإن كل ذلك يعود بالنفع على برادلى إلى حد ما. لأنه يريد، كما ذكرنا من قبل، أن يبين أن الأخلاق تحدث نقائض وتناقضات لا يمكن التغلب عليها على المستوى الأخلاقى الخالص. فالقانون الأخلاقى، مثلاً، وهذا هو التناقض الرئيسى، يتطلب التوحيد الكامل للإرادة الفردية بالإرادة العامة الخيرة من الناحية المثالية، مع إن الأخلاق لا يمكن أن توجد فى الوقت نفسه إلا فى صورة يغلب على الذات الدنيا نضال يفترض أن الإرادة الفردية لا تتوحد بالإرادة الخيرة من الناحية المثالية. وبمعنى آخر؛ الأخلاق هى أساساً عملية لا نهاية لها؛ لكنها تتطلب بطبيعتها الخالصة أن العملية يجب ألا توجد فقط، بل يجب أن يدعمها الكمال الأخلاقى.

ويتضح أنه إذا أنكرنا أن التغلب على الذات الدنيا أو الشريرة هو خاصية أساسية للحياة الأخلاقية، أو أن القانون الأخلاقى يتطلب التخلى عن هذا التغلب، فإن النقيضة تختفى وتزول. ومع ذلك، إذا سلَّمنا بهاتين الأطروحتين، فإن النتيجة التى نستمدها هى أن الأخلاق تبحث عن إبادتها الخاصة. أعنى أنها تبحث عن أن تجاوز نفسها. «إن الأخلاق عملية لا نهاية لها، وبالتالى فهى تناقض ذاتى، ولأنها كذلك، فإنها

---

(١) Ibid,

(٢) Ibid, p. 201.

لا تستمر فى الوجود بذاتها، وإنما تشعر بالدافع إلى تجاوز حقيقتها الموجودة»[١].

وإذا تطلب القانون الأخلاقى بلوغ مثل أعلى لا يمكن بلوغه طالما أن هناك ذاتًا شريرة يجب التغلب عليها وقهرها، وإذا كان وجود ذات شريرة هو افتراض ضرورى، إلى حد ما، للأخلاق، فإن القانون الأخلاقى، يجب أن نستنتج ذلك، يتطلب بلوغ مثل أعلى، أو غاية لا يمكن بلوغها إلا فى ميدان يجاوز ما هو أخلاقى.

وبقدر ما يتعلق الأمر بكتاب «دراسات أخلاقية»، فإن هذا الميدان هو ميدان الدين. فالمثل الأعلى الأخلاقى «لا يتحقق فى عالم الدولة الموضوعى[٢]، وإنما يمكن أن يتحقق للوعى الدينى. صحيح أن «العالم، بالنسبة للدين، غريب عن الله، والذات منغمسة فى الخطيئة»[٣]، كما أن القطبين أعنى الله والذات، اللامتناهى والمتناهى، يتحدان فى الإيمان بالنسبة للوعى الدينى. يتصالح المخطئ بالنسبة للإيمان الدينى مع الله ويُبرأ، ويتحد مع نوات أخرى فى جماعة المؤمنين. وهكذا يصل الإنسان فى ميدان الدين إلى نهاية نضاله، ويحقق مطلب الأخلاق وهو أنه يجب عليه أن يحقق ذاته من حيث إنها «كل لامتناه»[٤]، وهو مطلب لا يمكن أن يتحقق بصورة ناقصة إلا على المستوى الأخلاقى عن طريق العضوية فى مجتمع سياسى.

وبالتالى تكمن الأخلاق فى تحقيق الذات الحقيقية. ومع ذلك، فإن الذات الحقيقية «لامتناهية». وهذا يعنى أن الأخلاق تتطلب تحقيق الذات من حيث إنها عضو من أعضاء كل لامتناه. بيد أن المطلب لا يمكن أن يتقابل تمامًا على مستوى أخلاق مكانتى الاجتماعية وواجباتها. إنه لا يمكن أن يتقابل فى النهاية، بالفعل، إلا عن طريق تحول

---

(١) Ibid, p. 313.

(٢) Ibid, p. 316.

(٣) Ibid, p. 322.

(٤) Ibid, p. 74.

الذات فى المطلق. وبهذا المعنى يكون تفسير برادلى للأخلاق حافلاً بالميتافيزيقا، أى ميتافيزيقا المطلق. غير أنه مقتنع فى كتابه «دراسات أخلاقية» بأن يأخذ المسألة بقدر التجاوز الذاتى للأخلاق فى الدين. إن التجاوز الذاتى للدين يُترك للميتافيزيقا الواضحة لكتاب «الظاهر والحقيقة».

٤- وإذا رجعنا إلى دراسات برادلى المنطقية، يجب أن نلاحظ فى المقام الأول اهتمامه بفصل المنطق عن علم النفس. ولا داعى للقول بأنه لم يشك فى مشروعية الأبحاث فى أصل الأفكار، وفى التداعى بين الأفكار؛ الأبحاث التى احتلت مكانًا بارزًا فى الفلسفة التجريبية ابتداء من «لوك» حتى «جون ستيوارت مل». بيد أنه يصر على أنها تنتمى إلى ميدان علم النفس، وإذا خلطنا الأبحاث المنطقية والأبحاث السيكولوجية، فإننا نجد أنفسنا نقدم إجابات سيكو منطقية عن أسئلة منطقية، كما فعل الفلاسفة التجريبيون. «لقد عشنا، على أية حال، فى انجلترا طويلاً فى الاتجاه السيكولوجى»[١].

يبدأ برادلى دراساته المنطقية بفحص للحكم، منظوراً إليه ليس على أنه مركب من أفكار، يجب معالجتها من قبل، وإنما من حيث إنه فعل للحكم على أن شيئًا يكون الحقيقة الحقيقية أو لا يكون. صحيح أننا نستطيع، بالتأكيد، أن نميز عناصر متنوعة داخل الحكم. غير أن المنطقى لا يهتم بالأصل السيكولوجى للأفكار أو للتصورات، ولا يهتم بتأثير التداعيات الذهنية، وإنما يهتم بالوظيفة الرمزية؛ بالإشارة، التى تكتسبها التصورات فى الحكم. «إن الأفكار هى، لأغراض منطقية، رموز، وهى ليست شيئًا سوى رموز»[٢]. وتكتسب الحدود معنى محدداً أو إشارة فى القضايا، وتقول القضايا شيئًا إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا. إن المنطقى يهتم بهذه الجوانب من المسألة، ويترك المسائل السيكولوجية لعالم النفس.

---

(١) The principles of logic, 1, p. 2 (2nd edition).

(٢) The principles of logic, 1, pp. 2-3.

إن موقف برادلى المناهض لإدخال السيكولوجيا فى المنطق قد أكسبه ميزة يتميز بها عن المناطقة المحدثين بما فى ذلك أولئك الذين تكون نظرتهم الفلسفية تجريبية بصورة أكبر أو أقل. غير أن الارتباط بين منطقه وميتافيزيقاه قد نُظر إليه، بوجه عام، بنية حسنة قليلة للغاية. ومع ذلك، لابد أن نكون حذرين ومنتبهين فى هذه المسألة. فمن جهة، لم يوحد «برادلى» بين المنطق والميتافيزيقا. وينظر إلى أبحاثه فى أشكال الأحكام، وجهتها، وفى خصائص القياس وأنواعه على أنها تنتمى إلى المنطق، لا إلى الميتافيزيقا. ومن جهة أخرى يسلِّم، بوضوح، فى مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «أصول المنطق» بأنه ليس متأكداً من «أين يبدأ المنطق أو أين ينتهى»[١]. وترتبط بعض نظرياته المنطقية بوضوح بميتافيزيقاه، وأريد أن أوضح هذا الارتباط باختصار عن طريق مثال أو مثالين.

طالما أن كل حكم إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا، فإننا نميل بصورة طبيعية إلى أن نفترض أنه يقرر أو ينكر واقعة، يعتمد صدقها أو كذبها على مقابلتها أو عدم مقابلتها لأمر فعلى من أمور الواقع. لكن عندما يبدو حكم جزئى مثل «عندى ألم فى الأسنان»، أو «هذه الورقة خضراء» لأول وهلة أنه يعكس واقعة جزئية، فإن الانعكاس يبين أن الحكم الكلى هو نتيجة أستدلال Inference، وأنه شرطى الطابع. فإذا قلت، مثلاً، كل الثدييات ذات دم حار، فإننى استنتج من عدد محدود من أمثلة نتيجة كلية؛ وما أقرره بالفعل هو أنه إذا كان هناك شيء فى أى وقت يمتلك المحمولات الأخرى لكونه حيواناً ثدييًا، فإنه يمتلك أيضًا محمول «ذو دم حار»[٢]. ولذلك، فإن الحكم مشروط، وتدخل فجوة بين المضمون المثالى والواقع الفعلى. لأن الحكم يكون صحيحًا حتى إن لم تكن أى ثدييات موجودة، بالفعل، فى أى وقت.

---

(١) Ibid, 1, p. ix.

(٢) لقد افترض البعض مقدمًا أن الحكم ليس هو ما يسميه برادلى بحكم «جمعى»؛ أى مجموع محض من حالات ملاحظة، بل هو حكم حقيقى مجرد كلى (المؤلف).

ومع ذلك، فمن الخطأ، فيما يرى برادلى، أن نفترض أنه على الرغم من أن الحكم الكلى شرطىٌ، فإن الحكم الجزئى الموجب يتميز بأنه يرتبط بواقعة جزئية، أو تجربة، يعكسها. فإذا قلت «عندى ألم فى الأسنان»، فإنى أشير، بالتأكيد، إلى ألم معين يخصنى؛ لكن الحكم الذى أعلنه يمكن أن يعلنه، تماماً، أى شخص آخر، يشير بوضوح إلى ألم مختلف؛ أى خاص به وليس خاصاً بى. حقًا، إننا نستطيع أن نحاول أن نتعلق بإشارة أحكام جزئية عن طريق استخدام كلمات؛ مثل: «هذا»، و«ذاك»، و«هنا»، و«الآن». لكن على الرغم من أن هذه الوسيلة تخدم جيداً بالنسبة لأغراض عملية، فليس من الممكن أن نستبعد كل عنصر من التعميم من معنى هذه التعبيرات الجزئية[١]. فإذا تناول شخص ما تفاحة فى يده وقال «هذه التفاحة غير ناضجة»، فإننى أعى جيداً وبوضوح تام إلى أى شىء تشير التفاحة. غير أن الحكم الذى يقول «هذه التفاحة غير ناضجة» لا يرتبط بهذه التفاحة الجزئية؛ إذ يمكن أن ينطقه شخص آخر، أو نفس الشخص، بالإشارة إلى تفاحة أخرى. ومن ثم فإن الحكم الجزئى الموجب لا يتميز بميزة خاصة بأن يكون مرآة لواقعة موجودة.

النتيجة التى يريد برادلى أن يستنتجها هى أنه إذا نظرنا إلى الحكم على أنه مركب أو وحدة من أفكار، فإن كل حكم يكون عامًا، وتدخل، بالتالى، فجوة بين المضمون المثالى والواقع. «الأفكار كلية، ولا يهم ذلك الذى نحاول أن نقوله ونعنيه بغموض، فما نعبر عنه، بالفعل، وننجح فى تأكيده ليس شيئًا فرديًا»[٢]. وبالتالى، إذا كان حكم كلى مجرد شرطيًا، ومنفصلاً، إلى حد ما، عن حقيقة فعلية، فليست هناك فائدة من الاعتقاد بأننا نستطيع أن نجد فى الحكم الجزئى إشارة واضحة تخلو من الغموض إلى واقعة جزئية. وكل الأحكام فى هذا العيب سواء.

---

(١) لقد لفت هيجل الانتباه إلى هذه المسألة انظر المجلد السابع من كتابنا هذا ص ١٨٢ (المؤلف)

(٢) The Principles of logic, 1, p. 49.

ومع ذلك، فإن الأحكام ليست، في واقع الأمر، «مركبًا من أفكار، ولكنها إشارة المضمون المثالي إلى الواقع»[1]. وكان برادلي مقتنعًا بأن الموضوع النهائي والكامن لأي حكم هو الواقع من حيث إنه كل، أي الواقع بحرف كبير. «ليست كل الأحكام تؤكد واقعًا Reality فحسب (وهذا هو مذهبنا)، وإنما يكون لدينا في كل حكم تأكيد هو أن «الواقع هو بحيث أن س تكون ص»[2]. فإذا قررت، مثلاً، أن هذه الورقة خضراء، فإنني أقرر أن الواقع بأسره، أي الكون، هو بحيث أن هذه الورقة تكون خضراء. وليس هناك شيء اسمه واقعة جزئية معزولة. إذ إن ما يُسمى بالوقائع الجزئية لا يكون على ما هو عليه إلا لأن الواقع ككل هو على نحو ما هو عليه.

ولوجهة النظر هذه تأثير واضح جلي على الكفاية النسبية لأنواع مختلفة من الأحكام. لأنه إذا كان الواقع بأسره هو الموضوع النهائي والكامن لكل حكم، فسينجم عن ذلك أنه كلما كان الحكم أكثر جزئية، فإنه يكون أقل كفاية لأن يصف موضوعه النهائي. وفضلاً عن ذلك، فإن الحكم التحليلي، بمعنى الحكم الذي يحلل تجربة حسية جزئية معينة، يشوه الواقع عن طريق عناصر يتم اختيارها جزافًا من كل مركب وتُعالج كما لو كانت تشكّل واقعة جزئية تكتفي بذاتها. في حين أنه لا وجود لمثل هذه الوقائع. إن الواقعة الوحيدة المكتفية بذاتها هي الواقع بأسره.

وهكذا يدير «برادلي» ظهره إلى الاعتقاد التجريبي الذي يقول بأنه كلما حللنا أكثر، فإننا نكون أكثر قربًا من الحقيقة[3]. لقد أُفترض أن «التحليل ليس تبديلاً، وعندما نقوم بالتمييز، فإنه يجب علينا أن نتعامل مع الوجود الذي يقبل التجزئة»[4].

(١) Ibid, 1, p. 56.

(٢) The Principles of Logic, 11, p. 623 (terminal essays, 2).

(٣) كما أن برادلي أدار ظهره إلى هيوم فكذلك أدار الذريون المناطقة المحدثون ظهورهم إلى برادلي. وبالتالي فإن التحليل عند برتراند رسل هو الطريق إلى الحقيقة؛ أي إلى معرفة بالواقع، وليس تشويهًا أو إفسادًا للواقع. ومع ذلك، فنحن نحتاج، في واقع الأمر، إلى التحليل والتركيب (المؤلف).

(٤) The Principles of logic, 1, p. 95.

ومع ذلك، فإن هذا الفرض هو «مبدأ أصلى للخطأ والوهم»[١]. إن الحقيقة فى الواقع هى الكل، كما رأى هيجل.

وقد يفترض ذلك أننا نقترب كثيراً من فهم للواقع إذا صرفنا انتباهنا عن أحكام الحس المباشرة إلى الفروض العامة للعلم. لكن على الرغم من أن هناك تفككًا قليلاً فى هذا المجال، فإن هناك أيضًا درجة من التجريد عالية جدًا، ودرجة من البناء العقلى. فإذا كان الواقع يتكون مما تتمثله الحواس، فإنه يبدو أن تجريدات العلم تُستخلص من الواقع أكثر مما تُستخلص من أحكام الحس المباشرة، وإذا لم يتكون الواقع من كثرة من ظواهر محسوسة، فهل يمكننا أن نفترض، بالفعل، أنه يتكون من بناءات منطقية وتجريدات علمية؟ ربما لا يأتى من إخفاق فى ميتافيزيقاى، أو من ضعف الجسم الذى يعمينى، سوى الفكرة التى تقول إن الوجود يمكن أن يكون هو نفسه فهو يؤثر بقوة مثل البرد، وأشبه بشبح مثل المذهب المادى الموحش الكئيب. إن عظمة هذا العالم فى النهاية هى أن الظاهر يترك العالم أكثر عظمة، إذا شعرنا بأنه مظهر لبهاء أكثر كمالاً، غير أن الستارة المحسوسة هى خداع ووهم، إذا أخفقت بعض الحركات عديمة اللون للذرات، أو بعض الخيوط الخيالية لتجريدات غير محسوسة، أو رقص باليه غريب وعجيب لمقولات شاحبة اللون[٢].

وهذه الفقرة التى تُقتبس مراراً ليست موجهة فقط ضد رد الواقع إلى تعميمات علمية تكوِّن نسيجًا يفلت من خلال خيوطه كثرة الجزئيات المحسوسة كلها، بل هى موجهة أيضًا ضد الفكرة الهيجلية التى تقول إن المقولات المنطقية تكشف لنا عن ماهية الواقع، وإن حركة المنطق الجدلى تمثل لنا حركة الواقع[٣]. ووجهة نظر «برادلى» العامة هى أن عملية الحكم والاستدلال Inference؛ أو بالأحرى عملية التفكير النظرى،

---

(١) Ibid,

(٢) Ibid, 11, p. 591 .

(٣) تنتمى الحركة، أو الصيرورة، فى ميتافيزيقا برادلى المتطورة إلى مجال الظاهر (المؤلف).

لا تستطيع أن تفهم الواقع وتمثله. صحيح أن التفكير النظرى هو أداة تكفى تمامًا بالنسبة لأغراض الحياة العملية ولأغراض العلوم، ويظهر ذلك عن طريق نجاحه. بيد أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أنه أداة مناسبة لفهم الواقع النهائى كما يكون فى ذاته.

عندما كتب برادلى كتابه «أصول المنطق»، حاول أن يتجنب الميتافيزيقا كلما شعر بأنه يستطيع أن يفعل ذلك. وفى الطبعة الثانية، التى نُشرت بعد ثمان وعشرين سنة من نشر كتابه «الظاهر والحقيقة»، إشارات كثيرة، بالتأكيد، إلى الميتافيزيقا، مع تعديلات أو تصحيحات لبعض الآراء المنطقية التى قدمها فى الطبعة الأولى. وبمعنى آخر: انعكست ميتافيزيقا برادلى الواضحة على منطقه. وعلى أية حال، يتضح تمامًا، مع ذلك، أن لنظرياته المنطقية منذ البداية صلة ميتافيزيقية، حتى إذا كانت النتيجة الرئيسية سلبية؛ أعنى أن التفكير النظرى لا يستطيع أن يفهم الواقع. وفى الوقت نفسه، إذا كان الواقع هو الكل، كما يرى برادلى فى ملاحظاته الإضافية، فإنه لابد أن يشمل، بطريقة ما، التفكير بداخله.

٥- يرى برادلى فى مقدمة كتابه «الظاهر والحقيقة» أننا، ربما، قد نتفق على أننا نعنى بالميتافيزيقا محاولة لمعرفة الحقيقة من حيث إنها فى مقابل الظاهر المحض، أو دراسة المبادئ الأولى، أو الحقائق القصوى، أو أنها محاولة فهم الكون، ليس من حيث إنه، ببساطة، أجزاء، أو شذرات، وإنما من حيث إنه كل[١]. ربما يقبل معظمنا زعمه بأن تأكيدًا دجماطيقيا وقبليًا لعدم إمكان الميتافيزيقا لا يؤخذ بعين الاعتبار. ومن المعقول، بصورة واضحة،أن نقول إننا إذا شرعنا فى القيام بمحاولة لفهم الواقع ككل، فإنها ستتم «بصورة دقيقة كما تسمح طبيعتنا»[٢]. لكن بالنظر إلى ما قيل فى القسم الأخير عن عيوب التفكير النظرى، فإنه قد يبدو من الغريب أن برادلى على استعداد

---

(١) Appearance and Reality, p. 1 (2 nd edition, 1897).

(٢) Appearance and Reality, p. 4.

لأن يقوم بالمحاولة. فهو يصر، مع ذلك، على أنه من الطبيعى بالنسبة للعقل النظرى أن يرغب فى فهم الواقع، وحتى إذا لم يكن من الممكن بلوغ الفهم بالمعنى الكامل، فإن معرفة محدودة بالمطلق تكون مع ذلك ممكنة.

وبالتالى إذا وصفنا الميتافيزيقا منذ البداية بأنها محاولة لمعرفة الحقيقة من حيث إنها تعارض الظاهر، فإننا نفترض أن هذا التمييز ذو معنى بقدر ما هو صحيح. وإذا قلنا إن الميتافيزيقا محاولة لفهم الواقع كله، فإننا نزعم، على الأقل عن طريق الفرض، أن الواقع كل، أى أن هناك واحداً بنفس المعنى. غير أن «برادلى» على استعداد تام لأن يسلِّم بأن الميتافيزيقا تقوم على فرض أولى. «تحتاج الفلسفة، وهى تقوم فى النهاية، إلى ما يُسمى، بإنصاف، بالإيمان إنه يتحتم عليها أن تفترض نتيجته لكى تبرهن عليه»[١].

لكن ما مضمون هذا الفرض، أو الافتراض، أو الفعل الأولى للإيمان بدقة؟ يخبرنا برادلى فى الملحق الذى أضافه إلى الطبعة الثانية لكتابه «الظاهر والحقيقة» أن «نقطة البداية الفعلية وأساس عمله هو فرض عن الحقيقة والواقع. لقد افترضت أن موضوع الميتافيزيقا هو إيجاد وجهة نظر عامة ترضى العقل وتشبعه، وافترضت أن ما ينجح فى القيام بذلك حقيقى وصادق، وأن ما يفشل لا يكون حقيقياً ولا صادقًا. وهذا مذهب لا يمكن، بقدر ما أرى، البرهنة عليه أو الشك فيه»[٢].

يبدو أن الطريقة الطبيعية لتفسير هذه الفقرة، إذا أُخذت ببساطة بذاتها، هى على النحو التالى. يفترض العالم أن هناك ضروبًا من الاطراد لابد أن تُكتشف داخل ميدان البحث، وإلا فإنه لن يبحث عنها على الإطلاق. ويجب عليه أن يفترض أن التعميمات التى ترضى عقله وتشبعه، صادقة. وفضلاً عن ذلك فإن الأبحاث قد تؤدى به إلى أن

(١) Essays on truth and Reality. p. 15.

(٢) Appearance and Reality, pp. 553-4.

يعدِّل أو يغير نتائجه. لكنه لا يستطيع أن ينتقل بتاتًا دون أن يقوم بافتراض بعض الفروض. وعلى نحو مماثل، نحن أحرار في أن نسعى في طلب الميتافيزيقا، أو نتخلى عنها؛ لكن إذا سعينا في طلبها، فإننا نفترض لا محالة أن «وجهة نظر عامة» عن الواقع ممكنة، ويكون هذا الواقع، بالتالي، بوصفه كلاً عقليًا من حيث المبدأ. وفضلاً عن ذلك نفترض لا محالة أننا نستطيع أن نعرف الحقيقة عندما نجدها. إننا نفترض، إن جاز التعبير، أن وجهة النظر العامة التي ترضي العقل صادقة وصحيحة. لأن طريقتنا الوحيدة للتمييز بين وجهات النظر المناهضة هي عن طريق اختيار وجهة النظر التي ترضي حاجات العقل وتشبعها بصورة كافية.

إذا نظرنا إلى وجهة النظر هذه في ذاتها، فإنها تكون كافية بدرجة معقولة. بيد أن صعوبات تنشأ عندما نضع في الاعتبار نظرية «برادلي» عن عيوب التفكير النظري. وربما لا يكون مدهشًا أن نجد تعبيرًا يُعطي لوجهة نظر مختلفة إلى حد ما. وبالتالي يرى «برادلي» في ملاحظة إضافية على الفصل السادس من كتابه «مقالات عن الحقيقة والواقع» أنه لا يتم التوصل إلى الواحد الذي نبحث عنه في الميتافيزيقا، ببساطة، عن طريق الاستدلال، وإنما هو معطى في تجربة ـ شعور أساسية. «إننا نخبر الذات، والموضوع، وعلاقتهما، بوصفها عناصر، أو جوانب في واحد موجود منذ البداية»[1]. أعني أن هناك تجربة على المستوى قبل التأملي «لا يوجد فيها تمييز بين وعيي، ووعي ما يكون واعيًا. إن هناك شعورًا مباشرًا، أي معرفة ووجود في واحد، تبدأ به المعرفة»[2]. حقًا «إن التلازم المحض للذات والموضوع لا يُعطي بالفعل في أية مرحلة من التطور العقلي»[3]. وحتى عندما تنشأ التمييزات والعلاقات في الوعي، فإنه تكون هناك باستمرار خلفية عن «كل نشعر به»[4].

---

(١) Essays on truth and Reality. p. 200.

(٢) Ibid p. 159.

(٣) Ibid. p. 200.

(٤) Ibid.

من الممكن أن تطابق وجهة النظر هذه ما ذكرناه سابقًا، على الرغم من أن المرء لا يصف عادة تجربة أساسية مباشرة بأنها «فرض» أو «زعم». وعلى أية حال، أطروحة «برادلى» هى أن هناك تجربة تمكنه من أن يعطى مضمونًا ما لفكرة المطلق، على الرغم من عيوب التفكير النظرى. إن الميتافيزيقا هى، بالفعل، محاولة للتفكير فى الواحد المعطى فى تجربة الشعور الأولية المزعومة. وهذه المحاولة محكوم عليها بالفشل إلى حد ما. لأن التفكير عقلى لا محالة. لكن من حيث إن التفكير يستطيع أن يعرف «التناقضات» التى تنشأ عندما يتم تصور الواقع بأنه كثير ومتعدد، أعنى بوصفه كثرة من أشياء مترابطة، فإنه يستطيع أن يرى أن عالم الحس المشترك، وعالم العلم، مجرد ظاهر. وإذا تساءلنا «ظاهر ماذا؟»، فإن الرجوع إلى التجربة الأساسية للكل الذى نشعر به يساعدنا على أن تكون لدينا إشارة، على أية حال، لما يجب أن يكون عليه المطلق، أو الحقيقة القصوى. إننا لا نستطيع أن نبلغ رؤية واضحة عنه. ولكى نفعل ذلك، يجب أن نكون التجربة الشاملة الموحدة التى تكوِّن المطلق. إنه يجب علينا أن ننسلخ من جلودنا، إن صح هذا التعبير. غير أنه يمكن أن تكون معرفة محدودة بالمطلق عن طريق تصوره بمراعاة النظير مع التجربة الحساسة الأساسية التى تقوم على أساسها نشأة التمييزات بين الذات والموضوع، وبين موضوعات مختلفة. وبهذا المعنى يمكن النظر إلى التجربة التى نحن بصددها على أنها غامضة، على أنها معرفة حقيقية بالواقع، الذى يحاول «الافتراض» السابق للميتافيزيقا والذى يحاول الفيلسوف الميتافيزيقى أن يدركه على مستوى أعلى.

وبمعنى آخر، يسلِّم برادلى بحقيقة الاعتراض الذى يقول إن الميتافيزيقا تفترض مسبقًا نتيجتها، غير أنه لا ينظر إليه على أنه اعتراض، وإنما، بالأحرى، على أنه توضيح لطبيعة الميتافيزيقا. ومع ذلك، بالنظر إلى أهمية الموضوع، فمن المؤسف أنه لم يطور أطروحته بإسهاب أكثر. ولكن والأمر هكذا، فإنه يتحدث بطرق مختلفة، مستخدمًا ألفاظًا مثل فرض مسبق، فرض، إيمان، تجربة مباشرة. وعلى الرغم من أن هذه الطرق المختلفة من الحديث قد تتطابق، فإننا نبقى فى شك ما عن معناها الدقيق. ومع ذلك،

ربما نكون على حق في التشديد على أطروحة «برادلي» التي تقول إن هناك تجربة مباشرة عن «الكثير الذى نشعر بوجوده في واحد»[1]، وأن هذه التجربة تقدم لنا إشارة عن طبيعة المطلق.

٦- ليس هناك، بطبيعة الحال، الكثير مما يمكن أن يقال عن طريق الوصف الإيجابى سواء للتجربة التأملية لكل يُشعر به، أو للفعل اللامتناهى لتجربة تشكل المطلق. وليس هناك ما يدعو للدهشة إذا ركز برادلى انتباهه على بيان أن طرقنا المألوفة للإدراك لتصور الواقع يؤدى إلى تناقضات، ولا يمكن أن تقدم «وجهة نظر عامة» يكون في إمكانها أن تشبع العقل وترضيه. لكن ليس من الممكن أن ندخل هنا في كل تفاصيل جدله. إذ يجب علينا أن نحصر أنفسنا في الإشارة إلى بعض مراحل خط تفكيره.

لقد اعتدنا على أن نجمع مضامين العالم في أشياء وكيفياتها؛ أعني في جواهر وأعراض بلغة إسكولائية، أو، كما يعبر عنها برادلى، في جوهر وكيفية. لكن على الرغم من أن طريقة النظر إلى الواقع هذه مطمورة في اللغة، ولها، بدون شك، فائدة عملية، فإنها تسبب، كما يرى برادلي، إرباكات لا يمكن حلها.

انظر، مثلاً، إلى قطعة من السكر التي يقال إن لها كيفية البياض، والصلابة، والحلاوة. إذا قلنا إن السكر أبيض، فمن الواضح أننا لا نعنى، أنه لا يتوحد مع كيف البياض. لأنه إذا كان ذلك هو ما نقصده، فإننا لا نستطيع أن نقول بالتالى إن قطعةالسكر صلبة، إذا لم نكن مستعدين، بالفعل، لأن نوحد بين البياض والصلابة. ولذلك، فمن الطبيعى أن نتصور السكر على أنه مركز الوحدة، أى الجوهر الذى يمتلك كيفيات مختلفة.

---

(١) Essays on Truth and Reality, p. 174

يعترض «برادلى» على «جيمس ورد» على أن هناك، في واقع الأمر، تجربة كهذه (المؤلف).

ومع ذلك، إذا حاولنا أن نفسر مركز الوحدة هذا فى ذاته، فإننا نجد أنفسنا فى حيرة تامة. ونضطر فى حيرتنا إلى القول بأن السكر ليس كيانًا يمتلك كيفيات؛ أى أنه ليس جوهراً تلازمه كيفيات، وإنما الكيفيات نفسها ترتبط بعضها ببعض. ومع ذلك، ماذا يعنى القول، مثلاً، بأن كيف البياض يرتبط بكيف الحلاوة؟ فمن جهة، إذا كان الارتباط بالحلاوة يتوحد مع كون الشىء أبيض، يعنى القول بأن البياض يرتبط بالحلاوة، فإنه لا يعنى سوى القول بأن البياض هو الحلاوة. ومن جهة أخرى، إذا كان الارتباط بالحلاوة شيئًا يختلف عن كون الشىء أبيض، فإن القول بأن البياض يرتبط بالحلاوة هو وصفه بشىء يختلف عنه، أعنى بشىء لا يكون هو نفسه.

واضح أن برادلى لا يفترض أنه يجب علينا أن نكف عن الحديث عن الأشياء وكيفياتها. بل إن ما يقصده هو أنه طالما أننا نحاول أن نفسر النظرية التى تتضمنها هذه اللغة المفيدة بالفعل، فإننا نجد الشىء ينحل إلى كيفيات، بينما لا نستطيع، فى الوقت نفسه، أن نقدم تفسيراً مقنعًا للطريقة التى تكوِّن بها الكيفيات الشىء. وباختصار، لا يمكن تقديم تفسير متماسك لنظرية الجوهر ـ العرض أو لنظرية مذهب الظواهر.

(ب) والآن دعنا نعلن بطلان نظرية الجوهر ـ العرض، ونحصر انتباهنا فى الكيفيات والعلاقات. يمكننا أن نقول، فى المقام الأول، إن الكيفيات بدون العلاقات لا تكون معقولة. لأننا، من جهة، لا نستطيع أن نتصور كيفية ما دون أن نتصور أنها تمتلك خاصية مميزة، وتختلف، بالتالى، عن الكيفيات الأخرى. وهذا الاختلاف هو نفسه علاقة.

ومن جهة ثانية، لا تكون العلاقات، مع ذلك، معقولة إذا أُخذت معًا مع علاقاتها. إذ لا يمكن، من جهة، رد الكيفيات، تمامًا، إلى علاقاتها. لأن العلاقات تحتاج إلى حدود. فالكيفيات يجب أن تدعم علاقاتها، وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الكيفيات تصنع علاقاتها. ومن جهة أخرى، تختلف العلاقة عما ترتبط به. ولذلك نستطيع

أيضًا أن نقول إن العلاقات تصنع الكيفيات. إن الكيف لابد أن «يكون شرطًا ونتيجة»[1]. بيد أنه لا يمكن تقديم تفسير مرض لهذا الموقف المتباين.

وإذا اقتربنا من المسألة من جانب العلاقات، فإننا نستطيع أن نقول، في الحال، إن العلاقات بدون الكيفيات لا تكون معقولة. لأن العلاقات يجب أن تربط حدوداً. غير أننا منساقون أيضًا إلى القول بأن العلاقات لا تكون معقولة حتى عندما تؤخذ معًا مع حدودها، أى كيفياتها. لأن العلاقة يجب أن تكون لا شيئًا أو شيئًا ما. فإذا كانت لا شيئًا، فإنها لا تستطيع أن تقوم بأى ربط. لكنها إذا كانت شيئًا ما، فإنها يجب أن ترتبط بكل من حدودها عن طريق علاقة أخرى. وندور بالتالى في سلسلة لا نهاية لها من العلاقات.

ربما مال القارئ الإسكولائى لهذه القطعة البارعة من الجدل إلى أن يلاحظ أن العلاقة ليست «كيانًا» من نفس المقولة المنطقية مثل حدودها، وأنه لا معنى للقول بأنها يجب أن ترتبط بحدودها عن طريق علاقات أخرى. غير أن «برادلى» لا يقصد، بالتأكيد، أن يقول إنه معقول أن نتحدث عن علاقات ترتبط بحدودها. فهدفه هو أنها يجب أن ترتبط هكذا، أو لا تكون شيئًا على الإطلاق، وكلتا الأطروحتين غير مقبولتين[2]. والنتيجة التى يصل إليها هى أن «الطريقة العلائقية للتفكير - أى علاقة تتحرك عن طريق منظومة الحدود والعلاقات - يجب أن تعطينا الظاهر، ولا تعطينا الحقيقة. إنها مؤقتة، وحيلة، ومساومة عملية محض، ضرورية للغاية، لكن لا يمكن تبريرها أو الدفاع عنها في النهاية[3].

---

(١) Appearance and Reality, p. 31.

(٢) واضح أنه إذا أردنا أن نتجنب النتيجة التى وصل إليها برادلى، فإنه يجب علينا أن نرفض أن نكون ملزمين بأن نختار بين هاتين الأطروحتين الجافتين. فنحن نستطيع، مثلاً، أن نميز معنيين ممكنين للقول «العلاقة ليست شيئًا ما» (المؤلف).

(٣) Appearance and Reality, p. 33.

إن القول مراراً بأن التفكير الذى يستخدم مقولات الحدود والعلاقات لا يقدم الحقيقة، يبدو أنه مغالاة حتى بناء على مقدمات برادلى. لأنه يقدم، كما سنرى فيما بعد، نظرية عن درجات الحقيقة؛ نظرية لا تسلِّم بأى تمييز بسيط بين الحقيقة والخطأ. ومع ذلك، يتضح أن ما يقصده هو أن التفكير العلائقى لا يستطيع أن يقدم لنا الحقيقة بحرف كبير. أعنى، أنه لا يمكن أن يبين طبيعة الحقيقة من حيث إنها تقابل الظاهر. لأنه إذا سبب مفهوم العلاقات وحدودها إرباكات لا يمكن حلها، فإنه لا يمكن أن يكون أداة لبلوغ «وجهة النظر العامة» التى ترضى العقل.

ويمكن توضيح موقف برادلى بهذه الطريقة. لقد قيل، أحياناً، إنه ينكر العلاقات الخارجية، ولا يقبل إلا العلاقات الداخلية. غير أن هذا القول يمكن أن يكون مضللاً. صحيح أن كل العلاقات تختلف عن حدودها من وجهة نظر برادلى. وبهذا المعنى تكون داخلية. ولا يمكن فى الوقت نفسه أن تتوحد ببساطة مع الحدود التى ترتبط بها. وبهذا المعنى لا يمكن أن تكون هناك علاقات خارجية فحسب، بل يجب أن تكون، على الرغم من أنه لا يمكن أن تكون، بالفعل، علاقة موجودة بذاتها تماماً، وتكون عارضة بالنسبة لها بصورة خالصة سواء قامت بربط حدود أم لا. ولذلك يستطيع برادلى أن يقول: «إذا كانت العلاقات الخارجية مطلقة، فإننى لا أستطيع، باختصار، أن أفهم إلا البديل المفترض الضرورى، عندما تُنكر العلاقات الداخلية. لكن يبدو لى أن كل «إما - أو» بين علاقات خارجية وعلاقات داخلية غير صحيح»[١].

وفى نفس الوقت، إن رفض «إما ـ أو» وتأكيد «كلا من ـ و» هو سبب نقد باركلى للتفكير العلائقى. إن العلاقات لا يمكن أن تكون خارجية بمعنى مطلق. لكنها لا يمكن أن تكون داخلية تماماً، أى تنشأ تماماً مع حدودها. وتكمن الصعوبة فى ربط هاتين الوجهتين من النظر الذى يؤدى ببرادلى إلى أن يستنتج أن التفكير العلائقى يهتم بمجال الظاهر، وأن الحقيقة النهائية، أى المطلق، لابد أن تجاوز ما هو علائقى.

---

(١) Essays on Truth and Reality, p. 238.

جـ- يرى باركلى أن أى شخص فهم الفصل الخاص بالعلاقة والكيف في كتابه «الظاهر والحقيقة» «يرى أن تجربتنا» عندما تكون علائقية، لا تكون صادقة؛ ويزدرى، فى الغالب، بدون سماع، الكتلة العظيمة من الظواهر»[١]. ولذلك يجب علينا أن لا نقول الكثير عن نقده للمكان، والزمان، والحركة، والعلِّية. إذ يكفى أن نوضح طريقته فى التفكير بالإشارة إلى نقده للمكان والزمان.

المكان لا يمكن أن يكون ببساطة، من جهة، علاقة. لأن أى مكان يجب أن يتكون من أجزاء تكون هى نفسها أمكنة. وإذا لم يكن المكان سوى علاقة، فإننا سنضطر أن نقرر بُخلف ولا معقولية أن المكان ليس شيئًا سوى العلاقة التى تربط أمكنة. ومع ذلك، من جهة ثانية، ينحل المكان لا محالة إلى علاقات، ولا يمكن أن يكون أى شيء آخر. لأن المكان متميز داخليًا بصورة لا نهائية، أى أنه يتكون من أجزاء لا تتكون هى نفسها من أجزاء، وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذه التمييزات هى، بوضوح، علاقات. ومع ذلك عندما نبحث عن الحدود، فإننا لا نستطيع أن نجدها. ولذلك فإنه يجب رد مفهوم المكان، من حيث إنه يؤدى إلى تناقض، إلى مجال الظاهر.

ونقد مشابه ينطبق على مفهوم الزمان. فمن جهة يجب أن يكون الزمان علاقة، أعنى بين «قبل» و«بعد» ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يكون علاقة. فإذا كان علاقة بين وحدات لا تمتلك دوامًا، «فإن الزمان كله لا يمتلك دواما على الإطلاق»[٢]. ومع ذلك، إذا كان الزمان علاقة بين وحدات تمتلك دوامًا، فإن الوحدات المزعومة لا يمكن أن تكون وحدات بالفعل، وإنما تنحل إلى علاقات. ولا يكون هناك حدود. قد يقال إن الزمان يتكون من «آنات». لكن لأن مفهوم الزمان يحتوى على فكرتى «قبل» و«بعد»، فإن التنوع يدخل لا محالة إلى «الآن» وتبدأ اللعبة مرة ثانية.

---

(١) Appearance and Reality. p. 34

(٢) Ibid, p. 37.

د- إن بعض الناس، كما يشير برادلى، لديهم استعداد لأن يروا العالم الخارجى المكانى - الزمانى يُرد إلى مجال الظاهر، غير أنهم يؤكدون لنا أن الذات، على الأقل، حقيقية. ومع ذلك، فإنه من جانبه مقتنع بأن فكرة الذات تسبب، بدرجة لا تقل عن فكرتى المكان والزمان، إرباكات لا يمكن حلها. ويتضح أن الذات توجد بمعنى ما. لكن حالما نبدأ فى إثارة أسئلة عن طبيعة الذات، فإننا سرعان ما نرى كم تكون القيمة التى يجب أن تُلحق باعتقاد الناس التلقائى قليلة حتى إنهم يعرفون تمامًا ماذا يعنى الحد.

من جهة، لا يمكن أن يكون التحليل الظاهرى للذات كافيًا. فإذا حاولنا أن نجعل ذات المرء تساوى المضامين الحالية لتجربته، فإن أطروحتنا لن تطابق تمامًا استخدامنا العادى لكلمة «ذات». لأننا نفكر، بوضوح، ونتحدث عن الذات بوصفها تمتلك ماضيًا وحاضرًا، وبوصفها، بالتالى، تدوم وراء اللحظة الحاضرة. ومع ذلك، إذا حاولنا أن نجد ذاتًا دائمة بصورة نسبية عن طريق التمييز بين المجموعة المتوسطة والثابتة نسبيًا لحالات الإنسان السيكولوجية، وتلك الحالات التى تكون مؤقتة بوضوح، فإننا نجد أنه من المستحيل أن نقول أين تنتهى الذات الجوهرية وتبدأ الذات العرضية. إننا نواجه «بلغز دون حل»[١].

ومن جهة أخرى، إذا تغاضينا عن مذهب الظواهر وحصرنا الذات فى وحدة دائمة أو موناد Monad، فإن ثمة صعوبات لا يمكن حلها تواجهنا. وإذا كانت كل الحالات المتغيرة للوعى يجب أن تنسب إلى هذه الوحدة، فبأى معنى يمكن أن تُسمى وحدة؟ وكيف تُعرف الهوية الشخصية؟ ومع ذلك، إذا صُورت الوحدة أو الموناد بأنها تكمن خلف كل هذه الحالات المتغيرة، «سيكون استهزاءً محضًا أن نسميها بذات شخص ما»[٢]. من الخلف والاستحالة أن نوحّد ذات شخص ما بنوع من المسائل الميتافيزيقية.

---

(١) Appearance and Reality, p. 80.

(٢) Ibid, p. 87.

إن النتيجة التى انتهى إليها برادلي هى أن «الذات هى، بلاشك، الصورة العليا للتجربة التى تكون لدينا، ولكنها، مع ذلك، ليست صورة صحيحة»[١]. قد يعتقد الفلاسفة المثاليون الأوائل أن علاقة الذات ـ الموضوع هى صخرة راسخة نبنى عليها فلسفة للحقيقة، لكن الذات يجب، من وجهة نظر برادلي، أن تُرد إلي مجال الظاهر، وهى ليست فى ذلك أقل من الموضوع».

٧- الحقيقة عند برادلي واحدة. وتقسيم الحقيقة إلى أشياء متناهية تربطها علاقات ينتمى إلي مجال الظاهر. لكن القول بأن شيئًا ما يكون ظاهرًا، لا يعنى إنكار أنه موجود «إن ما يظهر، لهذا السبب الوحيد، يكون موجودًا بلاشك، وليس هناك إمكان لافتراض وجوده بمعزل عنه»[٢]. وفضلاً عن ذلك،من حيث إن الظاهرات توجد، فلابد أن تنضم داخل الحقيقة؛ أى أنها تكون ظاهرات حقيقية. حقًا «إن الحقيقة، التى توضع فى جانب وبمعزل عن كل الظاهرات، ستكون، بالتأكيد، لا شيئًا»[٣]. وبمعنى آخر، المطلق هو مجموع (كل) مظاهره: إنه ليس كيانًا إضافيًا يكمن خلفها.

ولا يمكن فى الوقت نفسه أن توجد الظاهرات فى المطلق من حيث إنها، بصورة دقيقة، ظاهرات. أعنى أنها لا يمكن أن توجد فى المطلق على نحو يؤدى إلى تناقضات أو نقائض. لأن الكل الذى نبحث عنه في الميتافيزيقا لابد أن يكون كلاً يشبع العقل تمامًا ويرضيه. ولذلك، لابد أن تتحول الظاهرات وتنسجم فى المطلق على نحو لا يبقى معه أى ضرب من التناقض.

لكن ماذا يجب أن يكون المطلق، أو الحقيقة، الذى يكون تحول الظاهر ممكنًا من أجله؟ يرد برادلي بأنه لابد أن يكون فعلاً لا متناهيًا للتجربة، وفضلاً عن ذلك، تجربة

---

(١) Ibid, p. 119.

(٢) Ibid, p. 132.

(٣) Ibid,

حـاسـة. «إن الوجـود والحـقـيـقـة باخـتـصـار، يتـفـقـان مع الإحـسـاس؛ إذ لا يمكن أن يعارضانه، ولا يتميزان حتى عنه في النهاية»[١]. كما أن «المطلق هو نسق واحد، ولا تكون مضامينه شيئًا سوى تجربة حاسة. إنها، بالتالي، تجربة واحدة شاملة كل الشمول، تضم كل تنوع جزئي في اتفاق»[٢].

ويجب ألا يؤخذ استخدام لفظ «تجربة حاسة»، بالتأكيد، على أنه يستلزم أن المطلق يمكن، بناء على ما يراه برادلي، أن يتحد مع الكون المرئي من حيث إنه يحيا عن طريق نوع من نفس عالمية. فالمطلق هو الروح. «ربما نختم هذا العمل، بإنصاف، بالإصرار، بالتالي، على أن الحقيقة روحية... فبعيداً عن الروح، ليس هناك، ولا يمكن أن تكون، أية حقيقة، وكلما كان أي شيء روحياً، فإنه يكون حقيقيًا بالفعل»[٣].

ومع ذلك، فإننا قد نتساءل «ما الذي يعنيه برادلي بالقول بأن الحقيقة روحية؟ وكيف يتطابق هذا القول مع وصف الحقيقة بأنها تجربة حاسة؟ ولكي نجيب عن هذين التساؤلين، لابد أن نستعيد نظريته عن تجربة الشعور الأساسية المباشرة، أو التجربة الحاسة التي لم ينشأ فيا التمييز بين الذات والموضوع بعد، مع الفصل التابع للمضمون المثالي عن ذلك الذي يكون محمولاً له. على مستوى التأمل البشري والتفكير تنحل هذه الوحدة الأساسية وتتبدد، أي الكل (المجموع) الذي يُشعر به، ويأتي التخارج. إن عالم الكثرة والتعدد يبدو بوصفه خارجيًا بالنسبة للذات. غير أننا نستطيع أن نتصور، كإمكان، تجربة يُستعاد فيها مباشرة الشعور؛ مباشرة تجربة أولية حاسة، من حيث إنها كذلك، على مستوى أعلى؛ أعني مستوى يتوقف فيه تخارج الحدود المترابطة تماماً

(١) Ibid, p. 146.

(٢) Ibid, pp. 146 - 7.

(٣) Ibid, p. 552.

مثل: الذات والموضوع. إن المطلق هو تجربة بالدرجة الأكثر علواً. وبمعنى آخر، ليس المطلق تجربة حاسة بمعنى أنه فكر أدنى، ودون ما هو عقلي: إنه يفوق التفكير، وأعلى مما هو عقلي، بما في ذلك التفكير من حيث إنه يتحول على نحو يتغلب فيه تخارج التفكير على الوجود.

وبالتالي، عندما يوصف المطلق بأنه تجربة حاسة، فإن هذا اللفظ يُستخدم، بالفعل، بصورة غير منطقية. «إن الشعور، كما رأينا، يزودنا بفكرة إيجابية عن وحدة غير علائقية. الفكرة ناقصة، لكنها تصلح أن تكون أساساً إيجابياً»[١]؛ أعني بوصفها أساساً إيجابياً لتصور الحقيقة النهائية. ويمكن أن توصف الحقيقة، أو المطلق، بصورة ملائمة بأنها روحية من حيث إنه يمكن تعريف الروح بأنها «وحدة المتعدد الذى يتوقف فيه تخارج المتعدد تماماً[٢]». إننا نجد توحيداً للمتعدد فى الذهن البشرى؛ غير أن تخارج المتعدد لا يتوقف تماماً على الإطلاق. وبالتالى فإن الذهن البشرى ليس إلا روحياً بصورة غير كاملة. «إن الروح الخالصة لا تتحقق إلا في المطلق»[٣].

ومن المهم أن نفهم أن «برادلى» عندما يصف المطلق بأنه روحى، فإنه لا يعنى أنه روح؛ أى ذات. فمن حيث إن المطلق هو مظاهرها، من حيث إنها تتحول، فلابد أن يشمل داخله كل عناصر الكيان الشخصي. «إن كل عنصر من الكون، والإحساس، والشعور، والتفكير، والإرادة لابد أن يُضم داخل إحساس واحد شامل»[٤]. لكن من المضلل تماماً أن نطبق على الكون اللامتناهى لفظاً مثل «الذات»، الذى يدل على التناهى، والتحديد. إن المطلق أسمى مما هو شخصي، وليس أدنى مما هو شخصي؛ بيد أنه ليس شخصاً، ويجب أن لا يوصف بأنه موجود شخصي.

---

(١) Appearance and Reality, p. 530.

(٢) Ibid, p. 498.

(٣) Ibid, 499.

(٤) Ibid, 159.

وبمعنى آخر، المطلق ليس حياة حاسة أدنى من الوعى. غير أن الوعى يتضمن التخارج؛ ومع إنه لابد أن يُضم داخل المطلق، فإنه لابد أن يضم داخله من حيث إنه يتحول بطريقة لم يعد ذلك الذى كان يظهر لنا. ولذلك لا نستطيع أن نتحدث، بصورة ملائمة، عن المطلق من حيث إنه واع. فكل ما نستطيع أن نقوله هو أنه يضم الوعى، ويفارقه فى نفس الوقت.

أما بالنسبة للخلود الشخصى، فإن برادلى يسلِّم بأنه ممكن تماماً. غير أنه يرى أن حياة مستقبلية «يجب أن تؤخذ على أنها غير محتملة بتاتًا»[١]. ولا يؤمن بها بوضوح، على الرغم من أن اهتمامه الرئيسى موجه نحو إثبات أن إيمانًا بخلود شخصى أمر غير مطلوب للأخلاق والدين. إن النفس المتناهية، من حيث إنها ظاهر للمطلق، لابد، أن تكون متضمنة داخله بالفعل. بيد أنها لا تكون متضمنة داخله إلا من حيث إنها تتحول إلى حد ما. وواضح أن التحول مطلوب بالنسبة لبرادلى لنوع هكذا حتى إن تأكيداً للخلود الشخصى للذات المتناهية سيكون غير مناسب تماماً.

٨- إن المطلق هو، بالتالى، كل مظاهره، هو كل واحد منها؛ لكنه «ليس الكل بصورة متساوية، بل هناك ظاهر يكون أكثر حقيقة من آخر»[٢]. أعنى أن بعض الظاهرات أو الظواهر تكون أقل بعداً من ظاهرات أخرى من الشمول الكلى والاتساق الذاتى. ولذلك تتطلب الظاهرات الأولى تغيراً أقل من الظاهرات الثانية لكى تلائم النسق الشامل كل الشمول والمتسق ذاتيًا الذى يشكِّل الحقيقة. «وذلك هو ما نعنيه بدرجات الصدق والحقيقة»[٣].

---

(١) Ibid, p. 506.

(٢) Ibid, p. 487.

(٣) Ibid, p. 465.

معيارا الصدق هما التماسك والشمول. «إن الصدق تعبير مثالى عن الكون، وهو متماسك وشامل. إنه يجب ألا يتصارع مع نفسه، ويجب ألا يكون هناك أى افتراض لا يندرج بداخله. إن الصدق الكامل، باختصار، لابد أن يحقق فكرة الكل النسقى»[١]. إن التفكير يفصل، على حد تعبير برادلى، الـ «ماذا» the what عن الـ«هذا»[٢] the that. ونحن نحاول أن نكوِّن وحدة المضمون المثالى والوجود من جديد عن طريق تجاوز الأحكام الفردية عن إدراك أوصاف للكون أكثر شمولاً. إن هدفنا هو، بالتالى، فهم كامل للكون يُرى فيه كل صدق جزئى من حيث إنه يرتبط داخلياً، ونسقياً، وبصورة منسجمة بكل صدق آخر جزئى فى كل متماسك ذاتياً.

ومع ذلك، لا يمكن بلوغ هذا الهدف. فنحن لا نستطيع أن نربط الشمول بفهم لكل الوقائع الجزئية. لأنه كلما كانت خطتنا أكثر اتساعًا وشمولاً، فإنها تصبح أكثر تجريداً أى أن خيوط الشبكة تصبح أكثر اتساعاً، وتسقط الوقائع الجزئية منها. وفضلاً عن ذلك، ليس تفكيرنا العلائقى، كما رأينا، مناسبًا، على أية حال، لفهم الحقيقة من حيث هى كذلك، أعنى بوصفها كلاً متماسكًا تمامًا وشاملاً. «ليست هناك خطة علائقية ممكنة تكون فى النهاية، من وجهة نظرى، الصدق... لقد بينت منذ فترة مضت (هكذا أعتقد) أنه ليس هناك بالنسبة لى، صدق فى النهاية صحيح تماماً»[٣].

وبالتالى إذا أخذنا الصدق المثالى الذى يتملص على الدوام من فهمنا على أنه المعيار، عند برادلى، الذى يجب أن نقيس بالرجوع إليه درجات الصدق، فإنه يبدو أننا نبقى بدون أى معيار أو مقياس يمكن أن يكون ذا استخدام عملى. بيد أن طريقة

---

(١) Essays on truth and Reality, p. 223.

(٢) هذان المصطلحان «ماذا What» وهذا .. That اصطلاحان استخدمهما الفيلسوف الإنجليزى ف. هـ. برادلى وهو يعنى بالمصطلح الأول الجانب الواقعى، وبالمصطلح الثانى الجانب الفكرى وهو ينظر إلى الحكم على أنه إيضاح لـ «هذا» بوصفه موضوعاً عن طريق «ماذا» بوصفه محمولاً. (المراجع).

(٣) Essays on Truth and Reality, p. 239.

برادلى فى التفكير تبدو على النحو التالى. «إن معيار الصدق، فى رأيى، هو فى النهاية، مثل أى معيار آخر، إشباع رغبة فى طبيعتنا»[١]. إننا لا نعرف مقدماً ما الذى يشبع العقل ويرضيه. لكن باستخدام عقلنا فى محاولة فهم العالم، نكتشف أن ما يشبعنا ويرضينا هو التماسك والشمول، بقدر ما نستطيع إيجادهما. وهذا هو، بالتالى، ما نهدف إليه، أعنى الهدف المثالى للتماسك الكامل والشمول. غير أن القدرة على التمييز بين درجات الصدق المختلفة، ليست هى بالضرورة بلوغ هذا الهدف. لأن التأمل فى درجات الإشباع وعدم الإشباع اللذين نخبرهما فى محاولتنا الفعلية لفهم العالم يساعداننا على أن نقوم بتمييزات مناظرة بين درجات الصدق.

٩- إذا كان المطلق هو مظاهره، فلابد أن يكون، أو يحتوى، بمعنى ما، على الخطأ والشر. وعلى الرغم من أن برادلى لا يزعم أن فى مقدوره أن يفسر، بدقة، كيف تتحول الظاهرات فى المطلق، فإنه، على أية حال، يشعر بأنه من الواجب عليه أن يُبين أنها لا تتطابق بصورة إيجابية مع نظريته عن الحقيقة النهائية.

الخط الذى يتبناه برادلى فيما يتعلق بالخطأ ينبع من نظريته فى درجات الصدق. فإذا توحد الصدق الموجز أو المقتضب، إن جاز هذا التعبير، مع الصدق الكامل، فإن كل صدق جزئى لابد أن يصاب بدرجة ما من الخطأ. وبمعنى آخر، يختفى أى تمييز حاد بين الصدق والخطأ. ولا يكوِّن حكم خاطئ نوعاً معيناً من الحكم. إن كل الأحكام البشرية مظهر؛ وكلها تتحول فى المطلق، على الرغم من أن بعضها يحتاج إلى تحويل جذرى أكثر من الأخرى. وبالتالى، فإن تحويل ما نسميه بالأحكام الخاطئة لا يحتاج إلى معالجة خاصة. فالمسألة كلها مسألة درجة.

أما بالنسبة للشر بمعنى الألم والمعاناة، فإن برادلى يفترض أنه لا يوجد، من حيث إنه كذلك، فى الفعل اللامتناهى للتجربة التى تكوِّن المطلق. ويمكن أن يتنوع إمكان ذلك

---

(١) Ibid, p. 219.

إلى حد ما داخل ميدان تجربتنا الخاصة، بالطريقة التى تستطيع بها لذة شديدة أن تبتلع ألمًا ضئيلاً، من حيث هو كذلك، أو تقاومه. وقلَّما يكون هذا الافتراض مصدراً لتعزية أكبر لألم متناه، غير أن برادلى لا يرغب، على نحو جلى، فى أن ينظر إلى المطلق على أنه يتحمل الألم.

يستخدم برادلى فى معالجة الشر الأخلاقى التفسير الذى سبقت الإشارة إليه. فيذهب إلى أن الشر الأخلاقى هو، بمعنى ما، شرط للأخلاق، من حيث إن الحياة الأخلاقية تكمن فى التغلب على الذات الدنيا وقهرها. بيد أن الأخلاق تميل، كما رأينا، إلى تجاوز نفسها. ولم تعد توجد فى المطلق بوصفها أخلاقًا. إن تجربة المطلق تجاوز النظام الأخلاقى، ولا يكون للشر الأخلاقى معنى فى هذا السياق.

١٠- هل يمكن أن يوصف المطلق عند برادلى بأنه الله؟ رد برادلى واضح إلى حد كبير وهو: «المطلق عندى ليس الله»[١]. ويتضح أنه إذا كنا نعنى بالله، ببساطة، الحقيقة البعيدة دون أى تحديد أبعد، فإن المطلق يكون هو الله. غير أن برادلى يتصور مفهوم الله بأنه موجود شخصى؛ ولا يقر بأن الشخصية يمكن أن تكون محمولاً للمطلق. حقًا، إن الحديث عن المطلق من حيث إنه موجود غير شخصى هو حديث مضلل. لأن ذلك يفترض أن المطلق شخص أدنى. ولابد أن تكون الشخصية، فى واقع الأمر، متضمنة داخل الحقيقة؛ حتى إن المطلق لا يمكن أن يكون أقل مما هو شخصى. غير أن الشخصية تتحول إلى هذا الحد حتى إننا لا نستطيع أن نتحدث عن المطلق بوصفه شخصًا «إذا كان لفظ «شخصى» يحمل أى شىء مثل معناه العادى»[٢]. الحقيقة ليست شخصية؛ لأنها شخصية وأكثر. إنها، باختصار، تفوق ما هو شخصى[٣].

---

(١) Ibid, p. 335.

(٢) Appearance and Reality, p. 531.

(٣) Ibid,

سيعلق بعض الفلاسفة المؤلِّهين، بوضوح، أنهم يجعلون الشخصية محمولاً لله بمعنى ما على سبيل المماثلة، وليس كما يفترض برادلى، بمعنى متميز. إن لفظ «شخصى» من حيث إنه محمول لله، لا يتضمن التناهى أو التحديد. ومع ذلك، فإن هذا هو، بدقة، خط الحجة التى يعترض عليها برادلى. ففى رأيه يبدأ الفلاسفة المؤلهة بالرغبة فى إشباع حاجات الوعى الدينى[1]. أعنى أنهم يرغبون أن يصلوا إلى النتيجة التى تقول إن الله شخصى، أى أنه موجود يمكن أن يصلى له الإنسان، ويمكن أن يسمع صلوات الإنسان. بيد أنهم اقتفوا، بعد ذلك، خطًا من الحجة يستبعد من مفهوم الشخصية كل ما يعطيها مضمونًا عينيًا، أو معنى لنا. والنتيجة المناسبة لهذا الخط من الحجة هو أن الله ليس شخصيًا، وإنما يفوق ما هو شخصى، أى أنه فوق الشخصية. ومع ذلك، فإن النتيجة التى يؤكدها هؤلاء الفلاسفة بالفعل هى النتيجة التى يريدون أن يصلوا إليها، وليست النتيجة التى تنتج من خط الحجة التى يستخدمونها بالفعل. ولا يعنى هذا أنهم غير أمناء عن عمد. ولكنهم، بالأحرى، يأخذون كلمة لها مدى محدد من المعنى عندما تنطبق على الموجودات البشرية، يفرغونها من مضمونها، ثم يتخيلون أنها يمكن أن تنطبق على الله. إذا سلَّمنا، فى واقع الأمر، بأن ألفاظًا مثل «شخصى» لا يمكن أن تنطبق على الله بالمعنى الذى تحمله، عادة، فى لغتنا، فإننا نخلق فجوة بين الشخصية والله. «ولا تُسد الفجوة عن طريق امتداد انسيابى لكلمة ما. فأنت لا تصنع سوى ضباب فقط، حيث تستطيع أن تضج بأنك تكون على الجانبين معًا فى الحال. وإننى أعتذر عن المشاركة فى زيادة هذه الفجوة[2].

ومع ذلك، فإن المسألة ليست هى، ببساطة، ما إذا كان الله يوصف بأنه شخصى أو يفوق ما هو شخصى. إذ يجب أن أن نتذكر أن المطلق عند برادلى هو

---

(١) عندما يتحدث برادلى عن الوعى الدينى، فإنه كان يضع فى اعتباره المسيحية. وقلَّما يمكن الزعم بأنه يمكن تصور الإلهى، أو الحقيقة النهائية، بأنه شخصى (المؤلف).

(٢) Appearance and Reality, p. 533.

مظاهره. إنه الكون من حيث إنه يتحول. ولذلك إذا كنا نعنى بلفظ «الله» موجوداً يجاوز العالم على نحو لا يمكنه أن يتحد معه، إذ من الواضح أن الله والمطلق لا يمكن أن يكونا مترادفين. فنحن نستطيع أن نسمى المطلق «الله». بيد أن زعم برادلى هو أن اللفظ له معنى فى الحديث العادى يختلف عن معنى لفظ «المطلق». ولذلك ينشأ اللبس إذا توحد اللفظان. وحرصًا على الوضوح، والأمانة الفكرية، فمن الأفضل أن نقول أن المطلق ليس هو «الله».

تؤثر وجهة النظر هذه فيما يجب أن يقوله برادلى عن الدين. فإذا افترضنا أن الله موجود يتميز عن العالم الخارجى والذات المتناهية بالنسبة للوعى الدينى، فإننا لا نستطيع أن نستنتج سوى أن هذا الوعى يؤدى إلى وقوع فى تناقض ذاتى. فمن جهة، ينظر الوعى إلى الله على أنه الحقيقة الوحيدة الصادقة. ولابد أن يكون الله، فى هذه الحالة، لا متناهيًا. ومن جهة أخرى، يتصور الوعى الله على أنه يتميز عن كثرة المخلوقات، وعلى أنه موجود واحد بين موجودات كثيرة، حتى وإن كان أعظمها. وفى هذه الحالة لابد أن يكون الله متناهيًا ومحدوداً. وبالتالى، عندما نتحدث عن الدين، ونتصور مفهومه عن الحقيقة النهائية، فإننا نكون مجبرين على أن نستنتج أنه ينتمى إلى مجال الظاهرات، وأنه عندما تتحول الأخلاق إلى الدين، فكذلك يتحول الدين إلى ميتافيزيقا المطلق. «إذا وحدت المطلق بالله، فإنه لا يكون إله الدين.. فبدون المطلق لا يمكن أن يقوم الله، ويصل إلى هذا الهدف؛ إنه سيُفقد ويُفقد الدين معه»[(١)].

ومع ذلك، هناك وجهة نظر أخرى يعبر عنها برادلى. فهو يرى أن ماهية الدين ليست المعرفة، وليست الوجدان (الشعور)، «إن الدين هو، بالأحرى، محاولة التعبير عن الحقيقة الكاملة للخير عن طريق كل جانب من جوانب وجودنا. وبقدر ما له من شأن عظيم، فإنه شيء أكثر، وشيء أعلى، من «الفلسفة»[(٢)]. وربما لا يكون المعنى الدقيق

---

(١) Ibid, p. 447.

(٢) Ibid, p. 453.

لهذا التعريف للدين واضحًا بصورة مباشرة، غير أنه، على أية حال، واضح حتى إنه لا تتحول مسألة من مسائل الدين، كما عرّفناه، إلى الميتافيزيقا. ومع ذلك قد يكون الدين ظاهرًا، ولكن الأمر كذلك بالنسبة للفلسفة. ولا توجد تكملة كل منهما للآخر إلا في المطلق[١]. ويتضح مما قيل أن «برادلي» ليس لديه على الإطلاق رغبة بعض الفلاسفة المثاليين البريطانيين الأوائل في أن يستخدم الميتافيزيقا لتدعيم الدين المسيحي. لكنه واضح، على حد سواء، أنه لا يشارك ثقة هيجل السامية بقوة الفلسفة النظرية.

ونستطيع في الختام أن نذكر افتراض برادلي العابر الخاص بالحاجة إلى دين جديد وإلى عقيدة دينية. إنه لا يعتقد، بوضوح، أن الميتافيزيقا يمكن أن تبرر المسيحية، كما اعتقد «هيجل» أنها يمكن أن تفعل ذلك. حقًا لقد اعتقد برادلي، بدون شك، أنه من الضلال أن نطلق على المسيحية «الدين المطلق»، كما فعل هيجل. وقد يكون من الممكن، في الوقت نفسه، أن يكون لدينا «اعتقاد ديني يقوم خلافًا لذلك على ميتافيزيقا، وميتافيزيقا تستطيع، بمعنى ما، أن تبرر هذه العقيدة ... على الرغم من أن هذا الإنجاز هو شيء لا أستطيع بنفسي أن أتوقع رؤيته، وعلى الرغم من أن العقبات الموجودة في الطريق كبيرة بالتأكيد، فإنني لا أستطيع من جهة أخرى أن أنظر إليه على أنه مستحيل»[٢].

١١- يقتبس برادلي في مقدمة كتابه «الظاهر والحقيقة» من مفكرته القول المأثور الشهير «الميتافيزيقا هي إيجاد أسباب سيئة لما نؤمن به عن طريق الغريزة، لكن إيجاد هذه الأسباب لا يقل عن أن يكون غريزة»[٣]. لم يكن القصد من هذه الملاحظة، بوضوح، إنكارًا قاطعًا لوجهة النظر التي عبر عنها برادلي في نفس المقدمة وهي «ربما

---

(١) Ibid, p. 454.

(٢) Essays on Truth and Reality, pp. 446 - 7.

(٣) Appearance and Reality, p. xiv.

لا تستطيع الميتافيزيقا أن تهتم كثيراً بالميتافيزيقا»[١]، إذا افترضنا، على أية حال، أنه يعرف حدود الميتافيزيقا ولم يغال فى أهميتها. إن برادلى نفسه يأخذ زعمه بجدية الذى يقول إن «الحاجة الأساسية إلى الفلسفة الإنجليزية هى، كما أعتقد، دراسة خاصة لمبادئ أولى.. هى محاولة لأن تصبح واعية بتصورات مسبقة، وتشك فيها كلها»[٢]. هذا العنصر من النزعة الشكية «نتيجة العمل والتربية[٣]، يمثله جدل الظاهر؛ أى نقد طرقنا العادية للتفكير. ويمثل فى الوقت نفسه عنصر الاعتقاد «القائم على الغريزة» قول برادلى الواضح، الذى أشرنا إليه من قبل، والذى يقول إن الميتافيزيقا تقوم على فرض مسبق أو زعم، أو فعل أولى للإيمان[٤]، وتمثله نظرية المطلق بأسرها بأنه كل متماسك ذاتيًا تمامًا، وشامل تمامًا.

يحتل مبدأ الاعتقاد هذا الذى «يقوم على الغريزة» مكانة بارزة فى تطوير ميتافيزيقا برادلى. انظر، مثلاً، إلى نظرية تحول الظاهرات فى المطلق. بالتأكيد، هذه النظرية ليست أخروية الطابع. أعنى أن برادلى لا يفترض أن الظواهر التى تسبب تناقضات أو نقائض يعتريها تحول فى تاريخ نبوئى مستقبلى. إنه يثبت أنها توجد هنا، والآن فى المطلق على خلاف ما تبدو لنا أنها توجد. إن التجربة المنسجمة تمامًا والشاملة كل الشمول التى تكوِّن المطلق هى حقيقة موجودة، وليست، ببساطة، شيئًا سيخرج إلى حيز الوجود فى المستقبل. غير أن برادلى لا يدعى أنه يستطيع أن يخبرنا بدقة فيم يكمن هذا التحول. فما يفعله هو أنه يبرهن على الوجود الفعلى من الإمكان. فنحن نستطيع، مثلاً، أن نبين أن تحول الخطأ ليس مستحيلاً. وإذا لم يكن مستحيلاً،

---

(١) Appearance and Reality, p. xiv.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) يصف برادلى هذا، كما رأينا، بأنه معرفة فعلية خافتة (المؤلف).

فإنه ممكن. وإذا كان ممكنًا، فإنه حقيقة فعلية. «لأن ما هو ممكن، وما هو مبدأ عام، يجبرنا على أن نقول يجب أن يكون، أعنى أنه موجود بالتأكيد[١].

ويصدق ما نقوله على تحول الألم. «فنحن ملزمون بأن نعتقد أن ما هو ممكن وضرورى يكون حقيقيًا»[٢]. وفيما يخص تحول الشر الأخلاقى، فإن برادلى يشير، على نحو مماثل، إلى أنه «إذا كان ممكنًا، فإنه سيكون بالتالى، كما هى الحال سابقًا، حقيقيًا بدون شك»[٣]. كما أن الـ «هذا» و«ملكى» يُفهمان بوصفهما عنصرين داخل المطلق. لأن تحليلهما لابد أن يكون، وقد يكون، وبالتالى من المؤكد أنه يكون بالتأكيد[٤]. ويمكننا أن نذكر تحول المراكز المتناهية للوعى، كمثال أخير، الذى يكون حقيقيًا بصورة واضحة؛ لأنه بناء على مبدئنا يكون ضروريًا، كما أنه ليس لدينا سبب للشك في أنه ممكن[٥].

وثمة اعتراض واضح على هذا الخط من الدليل وهو أننا قلَّما نستطيع أن نعرف أن التحول المطلوب ممكن، إذا لم نستطع أن نبيِّن كيف يمكن أن يحدث. فكيف نستطيع، مثلاً، بصورة مشروعة، أن نزعم معرفة أن المراكز المتناهية للوعى يمكن أن توجد بوصفها عناصر داخل تجربة واحدة لا متناهية دون أى تنافر أو «تناقض»، إذا لم نستطع أن نبيِّن كيف يمكن أن توجد هكذا؟ لا يكفى، حقيقة، أن نقول إنه لا يستطيع أى شخص أن يبرهن على عدم إمكان أطروحتنا. ومع ذلك، هناك صعوبة ملحوظة للغاية، للوهلة الأولى على الأقل، فى رؤية كيف يمكن أن يقال إن المراكز المتناهية للوعى توجد من حيث إنها عناصر داخل تجربة موحدة ومنسجمة. ويقع عبء

---

(١) Appearance and Reality, p. 196.

(٢) Ibid, p. 201.

(٣) Ibid, p. 203.

(٤) Ibid, p. 240.

(٥) Ibid, p. 227.

البرهان على أكتاف أولئك الذين يزعمون أنه ممكن وليس على أكتاف أولئك الذين يقولون إنه غير ممكن.

قد يقال فى الرد على ذلك إنه طالما أن «برادلى» يعتقد أن الحقيقة هى تجربة واحدة لا متناهية ومتماسكة ذاتيًا وشاملة لنفسها كل الشمول، وأن الظاهرات هى مظاهر حقيقية، وليست، ببساطة، وهمية، فإنه يجب عليه كذلك أن يعتقد أن تحول الظاهرات المطلوب ليس ممكنًا فحسب، بل فعليا أيضًا. هذا صحيح تمامًا. ومع ذلك، فالمسألة هى أن «برادلى» كان مجبراً على أن يستنتج هذه النتيجة بسبب افتراض أولى أو فرض مسبق، أو فرض عن الحقيقة. ولا يبرهن جدل الظاهرات على الفرض. حقًا، إن استبعاد الجوهر؛ استبعاد ما هو جوهرى، قد أُستعمل بمهارة لافتراض أن كل الأشياء المتناهية عارضة بالنسبة لما هو حقيقى. غير أن نقد «برادلى» للجوهر هو نفسه معرض للنقد. وعلى أية حال الواقعة – إن كانت واقعة – التى تقول إن طرقنا العادية لتصور الحقيقة تسبب تناقضات ونقائض لا تبرهن بذاتها على أن الحقيقة كل متماسك ذاتيًا. لأن الحقيقة قد تكون، بصورة دقيقة، ما يكشفها الجدل من حيث إنها وجود؛ أعنى من حيث إنها غير متماسكة. وإذا واصلنا التأكيد بأن الحقيقة، من حيث إنها تقابل الظاهر، كل متماسك ذاتيًا، فإن ذلك سببه أننا قررنا من قبل أن الحقيقة يجب أن تكون من هذه الطبيعة. ولن تساعدنا الإشارات إلى تجربة أولية حاسة عن «كل يُحس»؛ نقول لن تساعدنا هذه الإشارات كثيراً. ففكرة هذه التجربة قد تخدم، بالفعل، من حيث إنها نظير لتصور المطلق، إذا قررنا أنه لابد أن يكون هناك مطلق. بيد أنه قلما يمكن البرهنة على أنه من الضرورى التسليم بالمطلق، كما يتصوره برادلى.

صحيح أنه يمكن تمثل خط تفكير برادلى بطريقة معقولة. فإذا واصلنا محاولة فهم الحقيقة، فإنه يجب علينا أن نفترض أن الحقيقة عقلية. ولذلك لابد أن ننظر إلى المسألة على هذا النحو وهى أن الحقيقى هو ما يرضى مطالب العقل واحتياجاته. وتفسير للحقيقة يحتوى على تناقضات ذاتية لا يرضى العقل. ولذلك، يجب علينا أن نستنتج أنه يتم التغلب على كل التناقضات فى الحقيقة، من حيث إنها تقابل الظاهر، ويعنى ذلك فى النهاية أنه يجب علينا أن نقبل نظرية عن كل منسجم وشامل كل الشمول، أعنى المطلق.

ومع ذلك، على الرغم من أنه من المعقول أن نزعم أنه لا يمكن قبول أى تفسير للحقيقة يحتوى على تناقضات بوصفه تفسيراً صادقًا، فمن الواضح أنه لا ينجم عن ذلك، بوضوح، أنه يجب علينا أن نقبل زعم «برادلى» وهو أن كل طرقنا المألوفة والعلمية لتصور الحقيقة تحتوى، فى الواقع، على تناقضات. صحيح أن تصورات مثل تصورات المكان، والزمان، والذات قد زودت الفلاسفة لعدة قرون بمشكلات وألغاز، غير أننا قد لا نميل إلى أن نقبل النتيجة التى تقول إنه لا يمكن حل المشكلات لأن التصورات متناقضة ذاتيًا، ما لم نؤمن بالفعل بأن الحقيقة الواقعية Reality تختلف عما تظهر عليه.

وفضلاً عن ذلك، عندما نقول أقوالاً عن المطلق، فإنها تكون عرضة لأن تسبب صعوبة لا تقل، مثلاً، عن تصور ذات دائمة. لقد أُخبرنا، مثلاً، أن «المطلق ليس له تاريخ خاص به، على الرغم من أنه يحتوى على صنوف من التاريخ لا تحصى... وأن المطلق ليس له فصول، لكنه يحمل أوراقه، وثماره، وزهوره»[(١)]. وبالتالى، إذا كان مطلق برادلى متعاليًا، فإننا نستطيع أن نفهم القول بأنه ليس له تاريخ خاص به. لكن مظاهر المطلق، من وجهة نظره، داخلية بالنسبة له: أى أنه ليس شيئًا بمعزل عنها. ولذلك، فإن التاريخ، والتغير، والتطور، داخلية بالنسبة له. مع إنه لا يمتلك، فى نفس الوقت، فصولاً. إن الأطروحة هى، بالتأكيد، أن التغير «يتحول» فى المطلق. غير أنه إذا تحول حتى إنه لم يعد ما نسميه بالتغير، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يقال إن المطلق يحتوى على صنوف من التاريخ لا تحصى. وإذا لم يتحول التغير حتى إنه لم يعد تغيراً، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يقال إن المطلق ليس له تاريخ. لأنه، ونكرر القول، يكون مظاهره.

---

(١) Appearance and Reality, pp. 499 - 500.

إن الإجابة الواضحة على هذا الخط من النقد هى أنه ليس من المشروع أن نتوقع تماسكًا ذاتيًا تامًا من الميتافيزيقا. لأنه إذا سلمنا بتفسير «برادلى» لعيوب التفكير البشرى، فإنه ينجم عن ذلك، بالضرورة، أن أى تصور للمطلق نستطيع أن نكوِّنه ينتمى إلى مجال الظاهر. حقًا، إن الميتافيزيقا كلها ظاهر. ولم يتردد «برادلى» فى أن يسلِّم بذلك. فهو يعلن، كما رأينا، أن الفلسفة، وهى لا تقل عن الدين، تصل إلى كمالها فى المطلق. أعنى أن الفلسفة ظاهر متضمن، من حيث إنه يتحول، فى التجربة اللامتناهية التى تكوِّن المطلق، لكنه يجاوز فهمنا. وليس هناك ما يدعو إلى الدهشة، بالتالى، إذا أخفقت العبارات الميتافيزيقية نفسها فى أن تبلغ معيارًا مثاليًا للتماسك الذاتى.

وذلك صحيح تمامًا. غير أنه يضيف، ببساطة، نقطة أخرى إلى الزعم الذى يقول إن تأكيد «برادلى» على المطلق يقوم، على المدى البعيد، على فعل أولى للإيمان. على المدى البعيد فإن «ما لابد أن يكون» هو العقل الحاسم. إن كل بناءات التفكير البشرى، بما فى ذلك ميتافيزيقا المطلق، يجب، بالنسبة لذهن «برادلى» الشاك، أن تهبط إلى مجال الظاهر. إنه يقر بالفعل، بدرجات للصدق. وهو مقتنع بأن ميتافيزيقا المطلق أكثر صدقًا، مثلاً، من تصور الحقيقة من حيث إنها تتكون من أشياء كثيرة منفصلة تربطها علاقات. غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن الفلسفة النظرية هى ظاهر، ولا تتوحد بالتجربة المطلقة. لم يشارك برادلى هيجل، كما أشرنا من قبل، فى «نزعته العقلية» الواثقة. ولذلك يمكننا أن نقول إن نزعته الشكية تمتد حتى إلى الميتافيزيقا، كما يفترض، بالفعل، القول المأثور الذى اقتبسناه فى بداية هذا القسم. ومع ذلك، ترتبط هذه النزعة الشكية باعتقاد راسخ هو أن الحقيقة فى ذاتها، التى تجاوز قوانا الخاصة بالفهم، هى كل شامل، ومنسجم تمامًا؛ أى أنها تجربة داخلية شاملة كل الشمول ومتماسكة ذاتيًا تمامًا.

وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة بتاتًا إذا مال الفلاسفة البريطانيون المعاصرون، أثناء الكتابة عن برادلى، إلى التركيز على الإرباكات التى أثارها حول طرقنا العادية للتفكير، ومروا مرور الكرام على نظريته عن المطلق بطريقة ليس فيها إمعان. وسبب ذلك

هو أن الألغاز المنطقية التى أثارها برادلى يمكن معالجتها، فى الغالب، بذاتها، دون رجوع إلى أى فعل للإيمان بالواحد، وأنها يمكن أن تحل من حيث المبدأ بصورة محددة. فلكى نقرر، مثلاً، ما إذا كان صحيحًا أن نقول إن المكان لا يمكن أن يكون علاقة أو مجموعة من علاقات، وإنه يجب أن يكون فى الوقت نفسه علاقة أو مجموعة من علاقات، لا يكون من الضرورى مناقشة تحول المكان فى المطلق، فما نحتاج إليه فى المقام الأول هو أن نوضح معنى، أو معانى، «المكان». كما أننا إذا أخذنا أطروحة «برادلى» أن مفهوم العلاقة متناقض ذاتيًا؛ لأن كل العلاقات، من جهة، تختلف عن حدودها ولابد أن تكون، بالتالى، داخلية بالنسبة لها، بينما يجب، من جهة أخرى، أن تقع بين حدودها وتربطها، ولذلك يجب أن تكون خارجية بالنسبة لها، فإنه تكون لدينا مشكلة يمكن أن نأمل فى حلها، شريطة أن نكون على استعداد لتحليل توضيحى ضرورى. إننا نستطيع أن نفهم ماذا تعنى أطروحة برادلى، وما هى الأسئلة التى يجب الرد عليها لكى نقرر ما إذا كانت صادقة أم لا.

ونفقد فى الوقت نفسه، بوضوح، ما قد يسميه المرء ببرادلى الأساسى، إذا استخدمنا كتاب الظاهر والحقيقة» بوصفه، ببساطة، فريسة لألغاز منطقية منفصلة. لأن الفيلسوف هو، بوضوح، إنسان استحوذت عليه فكرة المطلق، أعنى فكرة كل متسق ذاتيًا تمامًا، وشامل كل الشمول. ومن اليسير أن نفهم كيف استطاعت فلسفته أن تثير اهتمام المفكرين الهنود الذين لم يهجروا التقاليد الساذجة للتأمل الهندوسى، ولبعض الفلاسفة الغربيين الذين تعاطفوا مع هذه الطريقة من التأمل. لأن هناك، على أية حال، تشابهًا ما بين نظرية برادلى عن التأمل والنظرية الهندية عن «المايا» Maya؛ أى العالم الظاهرى الذى يحجب الحقيقة الواحدة الصادقة ويخفيها[١]. ويتضح أن كلاً من برادلى

(١) مايا .. Maya كلمة سنسكريتية تعنى أحيانا الوهم، أو الخداع، وهى فى الأصل صورة العالم المخلوق فى الديانة الهندوسية . (المراجع)

والفلاسفة الهنود الذين نتحدث عنهم قد واجهتهم الصعوبة نفسها؛ أعنى أن كل تصور يمكن أن نكوِّنه عن الحقيقة النهائية لابد أن ينتمى إلى مجال الظاهر. بيد أن «رؤيتهما» الأساسية متشابهة، وهى رؤية يمكن أن تجذب بصورة قوية بعض الأذهان. ربما ما نحتاج إليه هو بحث جاد لا يهيمن عليه فرض قبلى يقول إن ما يتحدث عنه برادلى من حيث إنه فرض مسبق أو فعل من أفعال الإيمان لابد أن يخلو من قيمة موضوعية. إنه بحث له أهميته الملحوظة بالنسبة لأسس الميتافيزيقا النظرية.

الفصل التاسع

المثالية المطلقة : بوزانكيت

حياته وكتاباته ـ المنطق ، الحكم والحقيقة ـ ميتافيزيقا الفردية ـ فلسفة بوزانكيت عن الدولة ـ نقد هوبهوس لبوزانكيت - ريتشارد بيردون هولدين: الهيجلية والنسبية - هارولد هنرى يواكيم ونظرية التماسك فى الصدق

١- كان برادلى معتكفا يعيش منعزلاً عن الناس. أما الفيلسوف الآخر المثالى المطلق الرائد فى بريطانيا العظمى؛ وهو «برنارد بوزانكيت» (١٨٤٨ - ١٩٢٣) B. Bosanquet فلم يكن كذلك. بعد أن درس فى «باليلول كوليج»، بأكسفورد، حيث وقع تحت تأثير «هل جرين»، و«ريتشارد لويس نيتلشب» R.L. Nettleship، أُختير زميلاً للكلية الجامعية، بأكسفورد عام ١٨٧١. لكنه استقر فى لندن عام ١٨٨١ لكى لا يكرس نفسه للكتابة فحسب، بل أيضاً لإلقاء محاضرات للحركة التربوية الناضجة، التى بدأت تواً، وللعمل الاجتماعى. وشغل منذ عام ١٩٠٣ حتى عام ١٩٠٨ كرسى الفلسفة الخلقية فى جامعة «سانت أندروز».

لقد كان بوازنكيت كاتبًا غزير الإنتاج. إذ ظهر مقاله عن «المنطق بوصفه علم المعرفة» عام ١٨٨٣ فى كتابه «مقالات فى النقد الفلسفى»، الذى حرره «أ. سيث»

Seth، و«ريتشارد بيردون هولدين» أما كتابه «المعرفة والواقع» فقد نُشر عام ١٨٨٥، ونُشر المجلدان «المنطق، أو مورفولوجيا المعرفة» عام ١٨٨٨[١]. ثم تلا ذلك بتتابع سريع كتاب «مقالات وخطابات» (عام ١٨٨٩)، و«تاريخ الاستاطيقا» (عام ١٨٩٢، والطبعة الثانية عام ١٩٠٤)، و«حضارة العالم المسيحي ودراسات أخرى» (عام ١٨٩٣)، و«الرفيق لجمهورية أفلاطون» (عام ١٨٩٥)، و«المبادئ الأساسية للمنطق» (عام ١٨٩٥)، و«سيكولوجيا الذات الأخلاقية» (عام ١٨٩٧). كما نشر «بوزانكيت» في عام ١٨٩٩ ربما ما يعد عمله الأكثر شهرة وهو النظرية الفلسفية للدولة[٢]. وظهرت مجموعتان من محاضرات جيفورد على التوالي: «مبادئ الفردية والقيمة» عام ١٩١٢، و«قيمة الفرد ومصيره» عام ١٩١٣. وقد نذكر من بين المنشورات الأخرى كتابه «التمييزات بين الذهن وموضوعاته» (عام ١٩١٣)، و«ثلاث محاضرات عن الاستاطيقا» (عام ١٩١٥)، و«المثل العليا الاجتماعية والعالمية» (عام ١٩١٧)، و«بعض الاقتراحات في الأخلاق» (عام ١٩١٨)، و«اللزوم والقياس الطولي» (عام ١٩٢٠، و«ما هو الدين» عام ١٩٢٠، و«تقابل النقائض في الفلسفة المعاصرة» (عام ١٩٢١)، و«ثلاثة فصول عن طبيعة الذهن» (عام ١٩٢٣).

وعلى الرغم من هذا النشاط الأدبي الغزير، كاد بوزانكيت أن يطويه النسيان، ونادراً ما يُذكر هذه الأيام، مقارنةً ببرادلي، إلا ربما فيما يتعلق بنوع معين من النظرية السياسية[٣]. وربما يكون من أسباب ذلك أن بوزانكيت كان أكثر كآبة من برادلي وأقل منه تبايناً. ومع ذلك، يبدو أن عاملاً أكثر أهمية وهو الاعتقاد بأنه لم يكن لديه سوى القليل، ماعدا النظرية السياسية والجمالية، الذي لم يكن موجوداً في كتابات معاصره الأكثر شهرة لأن يقدمه. لقد كتب بوزانكيت نفسه، بالفعل، في عام ١٩٢٠ إلى فيلسوف

---

(١) ظهرت طبعة ثانية عام ١٩١١ (المؤلف).

(١) ظهرت طبعة رابعة عام ١٩٢٣، العام الذي توفي فيه بوزانكيت (المؤلف).

(٢) تبقى نظرية بوزانكيت عن النظرية الجمالية، مع ذلك، ذات إسهام قيم في الموضوع (المؤلف).

إيطالى قائلاً إنه عرف أن برادلى أستاذه من نشر كتابه «دراسات أخلاقية» عام ١٨٧٦ . بيد أن هذه الملاحظة المتواضعة قلَّما تنصف الحقائق؛ فـ«بوزانكيت»، مثلاً، ينتقد بشدة عمل برادلى «أصول المنطق» لأنه خلق فجوة بين الفكر والواقع. واعترف برادلى بأنه مدين لأفكار بوزانكيت بشأن المادة التى أضافها إلى الطبعة الثانية لكتاب «أصول المنطق». أما بالنسبة لكتاب «الظاهر والحقيقة»، فقد تأثر به بوزانكيت بصورة عميقة،لكن على الرغم من أنه كان، مثل برادلى، فيلسوفًا واحديًا **monist**، فإنه طوّر ميتافيزيقاه التى تقترب كثيراً، فى بعض النواحى، من الهيجلية. فقد كان مقتنعًا بصدق مبدأ هيجل الذى يقول ما هو عقلى واقعى، وما هو واقعى عقلى، ولم يشارك ميول «برادلى» الشكية الملحوظة.

٢- يرى بوزانكيت، بمعنى ما، أن من الصواب أن نقول إن العالم هو بالنسبة لكل فرد عالمه، أى مجرى وعيه، الذى يتكون من إدراكاته. «إن العالم الحقيقى هو بالنسبة لكل فرد عالمه بالتأكيد؛ أى أنه امتداد وتحديد إدراكه الحالى، وليس هذا الإدراك واقعًا بالنسبة له من حيث إنه كذلك، ولكنه نقطة اتصاله بالواقع من حيث هو كذلك[١]. أعنى أنه يجب علينا أن نميز بين مجرى الوعى منظوراً إليه على أنه سلسلة من ظواهر سيكولوجية، والوعى منظوراً إليه على أنه «قصدى»، أى بوصفه يمثل نسقًا من موضوعات مترابطة[٢]. إن الوعى ليس إلا وعيًا بعالم من حيث إنه يمثل نسقًا؛ أى الموضوعات بأسرها، والتى يؤثر كل منها فى الآخر، وتكون، من ثم، مستقلة عن وجود الوعى أو غيابه الذى يمثلها[٣]. كما أنه يجب علينا أن نقر بتمييز بين عالمى

---

(١) Logic, 1, p. 3.

(٢) يهتم «بوزانكيت» بالفينو منولوجيا وليس بعلم النفس. فعالم الفرد لا يتكون من إدراكاته منظوراً إليها على أنها كيانات سيكولوجية، بل هى، بالأحرى، إدراكاته منظوراً إليها على أنها تمثل موضوعات (المؤلف).

(٣) Essentials of logic, p. 15.

الموضوعي، وإبداعات خيالي. ولذلك نستطيع أن نقول إن «العالم كله هو، بالنسبة لكل واحد منا، مجرى وعينا، من حيث إنه يُنظر إليه على أنه نسق من موضوعات ملزمون بأن نفكر فيها[١].

يبين التأمل في عامل الإلزام هذا أن عوالم الأفراد المختلفين تكوّنها عمليات محددة مشتركة بالنسبة للعقل من حيث هو كذلك. فكل منا يبدأ، إلى حد ما، بعالمه الخاص، أو عالمها الخاص. لكن كلما كانت العملية البنائية لتكوين عالم نسقي من موضوعات أكثر تطوراً، فإن هذه العوالم المتعددة يناظر بعضها بعضًا، وتميل إلى أن تندمج في عالم مشترك.

إن مسار تكوين عالم هو نفسه مثل المعرفة؛ بمعنى الوصول إلى معرفة. وبالتالي فإن المعرفة هي البناء العقلي للواقع؛ أي أنها الوسط الذي يوجد فيه العالم لنا من حيث إنه نسق من موضوعات مترابطة. والمنطق هو تحليل هذه العملية البنائية. «إن مسألة تكوين ذلك الكل بصورة عقلية، ذلك الذي نطلق عليه اسم العالم الواقعي هو عمل المعرفة. وعملية تحليل مسار هذا التكوين أو التحديد هي مهمة المنطق؛ الذي قد يوصف بأنه الوعي الذاتي بالمعرفة، أو تأمل المعرفة في ذاتها[٢].

وبالتالي، توجد المعرفة في الحكم. وينجم عن هذا، من ثم، أنه إذا كان المنطق وعيًا ذاتيًا بالمعرفة، فإن دراسة الحكم تكون أساسية في المنطق. إننا نستطيع أن نقول، بحق، إن القضية؛ أي التعبير عن الحكم، لها «أجزاء». ونطق قضية هو عملية مؤقتة. غير أن الحكم في ذاته هو هوية – في – اختلاف: أي أنه ليس علاقة بين أفكار، وليس انتقالاً من فكرة إلى أخرى، ولا يحتوي على فكرة ثالثة تشير إلى نوع معين من الارتباط بين مضمونين مثاليين آخرين[٣].

---

(١) Ibid, pp. 14 -15.

(٢) Logic, 1. p. 3.

(٣) Ibid, 1, pp. 83 - 4.

يعني بوزانكيت «بفكرة ثالثة» الرابطة منظوراً إليها على أنها عنصر متميز في الحكم (المؤلف).

إن الموضوع النهائى للحكم هو الحقيقة كلها، و«ماهية الحكم هى إشارة مضمون مثالى إلى الواقع»[١]. ولذلك، يمكن إدخال كل حكم عن طريق عبارة مثل «الواقع هو كذا...» أو «العالم الواقعى يتصف بكذا...»[٢].

أما بالنسبة للقياس، فإننا نستطيع لأول وهلة أن نميز بين الحكم والقياس عن طريق القول بأن الحكم هو إشارة غير مباشرة لمضمون مثالى إلى الحقيقة، أما القياس فهو إشارة مباشرة لمضمون مثالى إلى الحقيقة. بيد أن التمييز ينهار بناء على فحص دقيق. لأنه لا يمكن أن يقال، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، إن حكمًا يعبر عن معرفة إذا لم يمتلك خاصيتى الضرورة و«الدقة»؛ الدقة التى تعتمد على الشروط المتوسطة التى تجعله يصبح واضحًا. ولا يكون فى هذه الحالة تمييز مطلق بين الحكم والقياس ممكنًا. ويكون لدينا بدلاً من ذلك مثال حكم واحد نهائى يصف الحقيقة كلها، من حيث إنها مضمون مثالى. ولا يكون هذا الحكم النهائى، بالتأكيد، بسيطًا. لأنه يتضمن بداخله كل الحقائق الجزئية من حيث إنها مترابطة ترابطًا عضويًا، أى من حيث إنها متماسكة. إنها تكون الهوية الشاملة كل الشمول – فى الاختلاف – فى صورة المعرفة. إن الكل هو الحقيقة[٣]. والحقائق الجزئية صادقة من حيث إنها تتماسك مع حقائق أخرى فى هذا الكل.

واضح أن بوزانكيت يتفق مع برادلى فى مسائل كثيرة: يتفق معه فى الأهمية الأساسية للحكم فى المنطق، وفى الحقيقة من حيث إنها الموضوع النهائى لكل حكم، وفى الصدق بالمعنى الكامل من حيث إنه النسق الكامل للصدق. لكن على الرغم من مسائل الاتفاق الكثيرة، فإن هناك اختلافات مهمة فى الاتجاه. فالواقع، أو الكون «ليس فقط ذا طبيعة هى أن العقل يستطيع أن يعرفه، بل هو، فضلاً عن ذلك، ذو طبيعة هى

---

(١) Ibid, 11, p.1

(٢) Ibid, 1, p. 78.

(٣) The Principles of Individuality and Value, p. 43.

أن عقلنا يستطيع أن يعرفه ويقبض عليه[1]. حقًا، إن بوزانكيت يكف عن الزعم بأن الذهن المتناهي يستطيع أن يفهم الحقيقة تماماً. ويهتم في الوقت نفسه بأن يتجنب ما ينظر إليه على أنه ميل برادلي الملحوظ إلى أن يبعد الفجوة بين التفكير البشري من جهة، والحقيقة من جهة أخرى. فكل ذهن متناه يقترب من الحقيقة من وجهة نظر معينة ويكوِّن تصوره عن الحقيقة. غير أن هناك، على الرغم من ذلك درجات للصدق، وللخطأ كذلك، فليس هناك حكم لا يتصل بالحقيقة مطلقًا، ويجبرنا العقل من حيث هو كذلك على أن نتصور الكون بطرق معينة، حتى إن عالمًا موضوعيًا مشتركًا يُتمثل في الوعي، على الرغم من وجهات النظر الخاصة. وفضلاً عن ذلك، يقترب الفكر البشري كله أكثر وأكثر من فهم الحقيقة، حتى على الرغم من أن الحكم المثالي النهائي هدف يجاوز قدرة أي ذهن معين متناه[2].

٣- ثمة ارتباط وثيق بين المنطق والميتافيزيقا عند بوزانكيت، كما هي الحال عند برادلي. لأن كليهما تمسكا بأن الموضوع النهائي لكل حكم هو الحقيقة كلها. غير أنه يكون من الخطأ أن نعتقد أن بوزانكيت يقصد الإشارة إلى أن المنطق يستطيع أن يزودنا بمعرفة فعلية عن العالم؛ لأنه يصف المنطق بأنه الوعي الذاتي بالمعرفة. إنه لم يثبت ذلك على نحو يزيد على ما فعله برادلي. إن المنطق هو مورفولوجيا المعرفة[3]؛ إذ إنه لا يزودنا بمضمون المعرفة.

---

(١) Essentials of Logic, p. 166.

(٢) كان برادلي على استعداد، إلى حد ما، لأن يتحدث كثيراً بنفس الطريقة لكنه يشدد، بالفعل، على عيوب التفكير البشري حتى إنه يكون على حق في رؤية خلق فجوة بين التفكير والحقيقة في فلسفة برادلي (المؤلف).

(٣) أي علم شكل المعرفة، ومصطلح المورفولوجيا Morphology صاغه أديب ألمانيا العظيم «جوته ١٧٤٩ - ١٨٣٢» واستخدمه في أبحاثه عن فسيولوجيا النبات، وعلم النحو والصرف. وأصبحت المورفولوجيا فرعاً من المعرفة تدرس الأشكال، ومنها تشكيل الكلمة. (المراجع)

من الخطأ، بالفعل، أن ننظر إلى الفلسفة بوجه عام على أنها معرفة بوقائع مجهولة حتى الآن. «إن الفلسفة لا تستطيع أن تخبرك بوقائع جديدة، ولا تستطيع أن تقوم باكتشافات. فكل ما تستطيع أن تخبره إياك هو الارتباط ذو الدلالة لما عرفته من قبل. وإذا عرفت قليلاً، أو لم تعرف شيئًا، فإن الفلسفة لديها القليل أو ليس لديها شيء تخبرك عنه»[1]. وبمعنى آخر، نحن نكتسب معرفتنا الحقيقية عن طريق التجربة المألوفة، أو عن طريق دراسة الفيزياء، والكيمياء،... إلخ. إن الفلسفة لا تستنبط، ولا تضيف إلى هذه المعرفة. فما تقوم به هو أنها تبين نموذجًا من صنوف الارتباط بين الوقائع المعروفة من قبل.

يتضح أن العلوم لا تقدم لنا وقائع ذرية غير مترابطة؛ وإنما تبين علاقات، وصنوفًا من الارتباط، وتضع الوقائع تحت ما نسميه بالقوانين. ولذلك، إذا كان للفلسفة أية وظيفة تؤديها، أي تبين «الارتباط ذا الدلالة» لما عرفناه من قبل، فإنه يجب أن تعنى ببيان كيف تكون الوقائع التى لا تُعرف عن طريق الفلسفة هى أعضاء لنسق شامل يساهم فيه كل عضو فى الوحدة الكلية لصالح الخصائص الخالصة التى تميزه عن الأعضاء الأخرى. وبمعنى آخر، لا يهتم الفيلسوف، أساسًا، بمجموعة تصورات تتكون عن طريق التجريد من الخصائص المختلفة، وإنما يهتم، بالأحرى، بالكلى العينى، الذى هو «الهوية فى الاختلاف»، أى الكلى الذى يوجد فى جزئيات وعن طريق جزئيات.

ويسمى بوزانكيت الكلى العينى، متبعًا فى ذلك هيجل، «بالفرد». وواضح أنه لا يمكن، بالمعنى الأكثر كمالاً للفظ، أن يكون سوى فرد واحد، أعنى المطلق. لأن كلى الكليات هذا هو النسق الشامل كل الشمول، الذى يستطيع أن يشبع تمامًا المعيارين اللذين يفترضهما بوزانكيت، وهما عدم التناقض والكلية. ويُفترض أن هذين المعيارين هما بالفعل. لأنه لا يوجد إلا فى الكل الكامل أو المجموع غياب كامل للتناقض.

---

(١) Essentials of Logic, p. 166.

ومع ذلك، على الرغم من أن الفردية تنتمى، بمعنى يفوق كل شيء، إلى المطلق، فإنها تُنسب أيضًا إلى الموجودات البشرية، حتى بمعنى ثانوى. وعندما يفحص بوزانكيت هذا الاستخدام للفظ، فإنه يصر على أن الفردية يجب ألا تُفهم، فى الغالب، على نحو سلبى، كما لو كانت تكمن، أساسًا، فى عدم كون المرء شخصًا آخر. ومع ذلك، ليس هناك فى حالة الفرد الأسمى؛ أى المطلق، فرد آخر يمكن أن يتميز عنه. إن الفردية يجب، بالأحرى، أن تُتصور إيجابيًا؛ أى بوصفها تكمن فى «ثراء الذات وكمالها»[1]. وتتمثل فى الأخلاق، والفن، والدين، الفلسفة حتى أن «الذهن المتناهى يبدأ فى أن يخبر شيئًا عما يجب أن تكون الفردية أصلاً»[2]. ففى الأخلاق الاجتماعية، مثلاً، يجاوز الشخص البشرى ما يسميه بوزانكيت بالوعى الذاتى المقزز للنفس، لأن الإرادة الخاصة تتحد مع إرادات أخرى دون أن تُلغى فى عملية الاتحاد. كما أن الموجود البشرى يتجاوز فى الدين مستوى الذات الضيقة والمصابة بالفقر، ويشعر بأنه يبلغ مستوى أعلى من الثراء والكمال فى الاتحاد مع الإلهى. وتندرج الأخلاق، فى الوقت نفسه، بداخل الدين.

ويمكن أن يعطينا التأمل فى الذات الفردية، بالتالى، فكرة عن كيف يمكن فهم المستويات المتعددة للتجربة، وتتحول فى التجربة الواحدة الموحدة والشامل كل الشمول التى تكوِّن المطلق. وهنا يلجأ بوزانكيت إلى مماثلة ذهن «دانتى» كما هو معبر عنها فى «الكوميديا الإلهية». فالعالم الخارجى وعالم الذوات كلاهما موجود فى ذهن الشاعر، ويجدان تعبيرًا فى القصيدة. إن الذوات البشرية تتمثل، بالفعل، بوصفها موجودات مفكرة وفاعلة؛ أى بوصفها ذواتًا حقيقية توجد فى مجال خارجى. وفى الوقت نفسه لا تعيش هذه الذوات إلا عن طريق مشاركتها فى الأفكار، والانفعالات، والأفعال، التى تكوِّن ذهن الشاعر كما هو معبر عنه فى القصيدة.

---

(١) The Principle of Individuality and value, p. 69.

(٢) Ibid, p. 80.

ويجب ألا تُفسر هذه المماثلة بأنها تعنى أن المطلق عند بوزانكيت هو ذهن وراء الكون، أى ذهن يكوِّن قصيدة إلهية. فالمطلق هو الشمول الكلى **Totality**. ولذلك لا يمكن أن يكون ذهنًا. لأن الذهن كمال يعتمد على شروط فيزيائية مسبقة، ويكوِّن مستوى معينًا من الحقيقة. ولا يمكن أن يرادف المطلق إله الوعى الدينى، الذى يتميز عن العالم، ولا يحتوى على شر. إن الكل، منظورًا إليه على أنه كمال لا يُلاحظ فيه لاأدرية الخير والشر، ليس ما يعنيه الدين بالله، ولابد أن يؤخذ، بالأحرى، بوصفه المطلق[١]. وهنا يتفق بوزانكيت مع برادلى.

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن المطلق لا يمكن أن يكون ذهنًا، أو ذاتًا، فإن التأمل فى الوعى الذاتى،الخاصية الرئيسية للذهن، يمكن أن يزودنا بمفاتيح لتفسير طبيعة الحقيقة وفك طلاسمها. فالذات، مثلاً، لا تبلغ رضا التجربة وثراءها إلا عن طريق تجاوز نفسها: إذ يجب عليها أن تموت، من حيث هى كذلك، لكى تعيش. ويفترض ذلك أن تجربة كاملة تجسد طابع النفس إلى هذا الحد على الأقل، أى أنها تجاوز نفسها لكى تستعيد نفسها مرة أخرى. وبمعنى آخر، يحاول بوزانكيت، عكس برادلى، أن يقدم تفسيرًا ما لوجود تجربة متناهية. «لا يستطيع الموجود اللامتناهى، بالتأكيد، أن يفقد كماله ويستعيده مرة أخرى، ولكن عبء المتناهى هو، أصلاً، جزء، أو بالأحرى، أداة للكمال الذاتى للامتناهى. ووجهة النظر هذه مألوفة. ولا أستطيع سوى أن أبرهن على أنها تفقد كل هدفها إذا لم تؤخذ بجدية شديدة»[٢]. وأحد الاعتراضات على هذه الفكرة الهيجلية عن المطلق المتطور ذاتيًا هو أنه يبدو أنها تدخل التتابع الزمنى فى الموجود اللامتناهى. لكن إذا لم نكن على استعداد لأن نقول إن تصور المطلق هو تصور فارغ بالنسبة لنا، فإننا لا نستطيع أن ننسب إلى المطلق مضمونًا يُطور، من وجهة نظرنا، فى الزمان.

---

(١) The value and Destiny of the Individual, p. 251.

(٢) The Principles of Individuality and value, pp. 243 - 4.

قد يُعترض على ذلك أن بوزانكيت لم يفعل شيئًا لكي يُبيّن أن هناك مطلقًا. فهو يفترض، ببساطة، وجوده، ويخبرنا ماذا يجب أن يكون. ومع ذلك، فإن رده هو أنه توجد على جميع مستويات التجربة والتفكير حركة من التناقض والنقص إلى عدم التناقض والكمال، ولا يمكن أن تجد هذه الحركة نهاية إلا فى تصور المطلق. «إننى لا أعى هدفًا يمكن أن يُبرر فيه توقف فى العملية»[1]. إن فكرة المطلق: أى فكرة الكل، هى، بالفعل، القوة الدافعة، أى الغاية النهائية، لكل تفكير وتأمل.

وبالتالى، فإن الفردية هى معيار القيمة؛ هى تصور يشدد عليه بوزانكيت بصورة أكبر من برادلى. ولأن الفردية لابد أن توجد فى صورتها الكاملة فى المطلق فقط، فإن المطلق لابد أن يكون هو المعيار النهائى للقيمة، وللحقيقة والصدق كذلك. وينجم عن ذلك أننا لا نستطيع أن ننسب قيمة نهائية أو مطلقة إلى الذات المتناهية. ولما كان بوزانكيت يتصور الكمال الذاتى بأنه يحتوى على قهر للانغلاق على الذات، ودخول وا ع فى عضوية كل أعظم، فإنه قلما أن نتوقع منه أن ينظر إلى الخلود الذاتى على أنه مصير الذات المتناهية. إنه يزعم، بالفعل، أن الأفضل فى الذات المتناهية هو أن تبقى، فى حالة متحولة، فى المطلق. غير أنه يقر أيضًا بأن ما يبقى ويدوم من ذاتى لا يظهر لوعى الحالى أنه استمرار «لذاتى». ومع ذلك، فإن هذا ليس سببًا، عند بوازنكيت للندم. فالذات، كما نعرفها، مزيج، من حيث هى كذلك، من المتناهى واللامتناهى؛ وهى لا تحقق مصيرها إلا فى مظلة الرداء الضيق لكيان ذاتى متناه.

يهتم بوزانكيت، كما لاحظنا من قبل، بتوضيح عيوب التفكير البشرى من حيث إنه أداة لفهم الحقيقة بصورة أقل كثيراً من برادلى، ويهتم بصورة أكبر بفهم الكون كله، وبتحديد درجات الكمال أو القيمة. مع إن كليهما أثبتا، على المدى البعيد، أن الكون شيء يختلف أتم الاختلاف عما يبدو. إن بوزانكيت، بالأحرى، يقلل من أهمية هذا

---

(١) Ibid, pp. 267 - 8.

الجانب من المسألة. ولهذا السبب قد يبدو تفكيره أقل إثارة من تفكير برادلى. إن كليهما يتمثل الكون بأنه تجربة لا متناهية؛ أى بوصفه شيئًا لا يبدو، بالتأكيد، أنه موجود لأول وهلة. ومع ذلك، على الرغم من أن هناك تشابهًا أساسيًا، فإن بوزانكيت شهير بأنه يوضح حكم - القيمة الذى يكون أساسيًا فى المذهب الواحدى المثالى؛ أعنى أن القيمة الأسمى والمعيار النهائى لكل قيمة هو الكل؛ أى الكلى العينى الشامل كل الشمول الذى يتم فى التغلب على كل «التناقضات».

٤- إذا سلَّم المرء بالمذهب المثالى المطلق عند بوزانكيت، فإنه لا يتوقع أنه يفضل نوع النظرية السياسية التى تنظر إلى الدولة على أنها اختراع لمساعدة الأفراد (بالمعنى العادى لهذا اللفظ) على أن يتعقبوا غاياتهم الخاصة فى السلام والأمن. فجميع هذه النظريات هى نظريات سطحية وضحلة، هى نظريات «من النظرة الأولى». إنها النظرة الأولى للإنسان فى الشارع، أو النظرة الأولى للعابر، الذى يناضل فى محطة سكة حديد، الذى يبدو له عهد الاستقلال الذاتى، والتوجيه الذاتى للموجودات البشرية الكثيرة الموجودة أمامه واقعة واضحة، بينما يفشل المنطق الاجتماعى والتاريخ الروحى اللذان يكمنان خلف المنظر فى أن يؤثرا على خياله الفطن(١).

إن هذه النظريات تزعم أن كل إنسان وحدة منغلقة على نفسها، تتحمل تأثير الوحدات الأخرى وتبدو الحكومة بوصفها المؤثر على الوحدات الأخرى عندما تُنظم وتُرد إلى أدنى شيء. وبمعنى آخر، تبدو بوصفها شيئًا غريبًا عن الفرد، تؤثر عليه من الخارج، تبدو بالتالى شرًا، على الرغم من أنه شر ضرورى بالتأكيد.

وتمثل نظرية «روسو» عن الإرادة العامة وجهة نظر مختلفة أتم الاختلاف. فهنا تكون لدينا فكرة «هوية بين إرادتى الخاصة وإرادة كل شركائى فى الجماعة السياسية التى تجعل من الممكن القول بأننى لا أطيع فى كل تعاون اجتماعى، وفى الخضوع حتى

---

(١) The Philosophical theory of the state, p. 180 (1st. edition).

للإجبار عن طريق القوة، الذى يفرضه المجتمع فى المصلحة العامة الحقيقية، أقول لا أطيع سوى ذاتى، وأبلغ بالفعل حريتى[١]. ومع ذلك يجعل روسو، بالفعل، إرادة الجميع هى التى تتبوأ العرش فى مكان الإرادة العامة، التى لا يصبح لها شأن ولا أهمية، نقول يجعل روسو إرادة الجميع هكذا عندما يعبر عن تحمسه للديمقراطية المباشرة، وعدائه للحكومة النيابية.

ولذلك، لابد أن نتجاوز «روسو»، ونعطى مضمونًا واقعيًا لفكرة الإرادة العامة، دون أن نردها، بالفعل، إلى إرادة الجميع. ويعنى ذلك توحيدها بالدولة عندما لا ننظر إليها على أنها فقط بناء حكومى، بل هى بالأحرى «تصور فعال من تصورات الحياة... التصور الذى يستطيع كل عضو حى من أعضاء الدولة عن طريق توجيهه أن يؤدى وظيفته، كما علَّمنا أفلاطون[٢]. وإذا فُهمت الدولة أو المجتمع السياسى بهذه الطريقة، فإننا نستطيع أن نرى أنه يمكن مقارنة علاقة الذهن الفردى والإرادة بذهن المجتمع والإرادة العامة بالعلاقة بين الموضوع الفيزيائى الفردى والطبيعة كلها. ففى كلتا الحالتين يكون الفرد القائم بذاته تجريداً. ولذلك، تتوحد إرادة الإنسان الفرد الحقيقية، التى عن طريقها يريد طبيعته الخاصة من حيث إنه موجود عاقل، بالإرادة العامة. ولا نجد فى هذا التوحيد «إلا التفسير الصحيح للإلزام السياسى»[٣]. ففى طاعة الدولة، يطيع الفرد إرادته الحقيقية. وعندما تجبره الدولة على أن يفعل بطريقة معينة، فإنه يكون مجبراً على أن يفعل وفق إرادته الحقيقية، وعلى أن يفعل، من ثم، بحرية

وبمعنى آخر، التناقض المزعوم بين الفرد والدولة هو، بالنسبة لـ «بوزانكيت»، تناقض زائف. وينجم عن ذلك أن المشكلة المزعومة الخاصة بتبرير تدخل الدولة فى

---

(١) Ibid, p. 107.

(٢) Ibid, p. 151.

(٣) Ibid, p. 154.

حرية الفرد الخاصة ليست مشكلة حقيقية. بيد أن ذلك لا يعنى القول بأنه لا يمكن أن تنشأ مشكلة حقيقية بشأن قضية عينية معينة. لأن الهدف الأقصى للدولة هو، كما هى الحال بالنسبة لأعضائها، هدف أخلاقى، أى بلوغ الحياة الأفضل؛ الحياة التى تطور كثيراً إمكانات الإنسان أو قدراته من حيث إنه موجود بشرى. ولذلك نستطيع، باستمرار، أن نسأل بشأن قانون مقترح مثلاً، «إلى أى حد، وبأية طريقة، يكون استخدام القوة وما يماثلها عن طريق الدولة إعاقة للغاية التى توجد الدولة من أجلها»[1]، وما هى، فى الوقت نفسه، غاية كل عضو من أعضائها. إن لجوءاً إلى الحرية الخاصة ضد تدخل الدولة المزعوم بوجه عام، يكشف عن سوء فهم لطبيعة الدولة وعلاقاتها بأعضائها. بيد أنه لا ينجم عن ذلك مطلقًا أن أى، وكل، استخدام للإجبار يساهم فى الغاية التى توجد الدولة من أجلها.

ويمكن توضيح وجهة نظر بوزانكيت بهذه الطريقة. لما كانت غاية الدولة هى غاية أخلاقية، فإنها لا يمكن أن تتحقق إذا لم يفعل المواطنون بصورة أخلاقية، التى تتضمن النية والفعل الخارجى كذلك. ومع ذلك، لا يمكن أن تُفرض الأخلاق بهذا المعنى الكامل، عن طريق القانون. إذ يمكن أن يُجبر الأفراد، مثلاً، على أن يكفوا عن أفعال معينة، غير أنه لا يمكن إجبارهم على أن يكفوا عنها من أجل بواعث أخلاقية عليا. فما يبعث، بالفعل، وبوضوح، على الخير العام أنه يجب على الناس أن يكفوا عن القتل، حتى إذا كان باعثهم هو، ببساطة، تجنب العقاب. ومع ذلك، يظل صحيحًا أن استعمال القوة، من حيث إنها العلّة المحدِّدة لفعل ما، يرد الأفعال الناتجة إلى مستوى أدنى مما تحته إذا كانت نتيجة العقل والاختيار الحر. ولذلك يجب أن يكون استعمال القوة والإجبار محدوداً بقدر المستطاع، لا لأنه يُعتقد أنه يمثل تدخلاً من جانب المجتمع فى شأن الأفراد القائمين بذاتهم (لأن هذا تناقض زائف)، وإنما لأنه يتدخل فى تحقيق الغاية التى وجدت من أجلها الدولة.

---

(١) Ibid, p. 183.

وبمعنى آخر، يشارك بوزانكيت وجهة نظر «توماس هل جرين» التى تقول إن الوظيفة الأولى للتشريع هى إزالة عقبات تطوير الحياة الخيرة. فإلى أى حد، مثلاً، يمتد التشريع الاجتماعي، هو تساؤل لا يمكن الإجابة عنه بصورة قبلية. وبقدر ما تتوجه المبادئ العامة وتسير، لا نستطيع أن نقول إنه لكي نبرر الإجبار، ينبغي علينا أن نكون قادرين على أن نبين أن «ميلاً محدداً إلى التطور، أو حفظًا محدداً للقدرة.. يحبطه عائق معروف، غير أن التخلص منه مسألة ضئيلة إذا ما قورنت بالقدرات التى يطلقها»[1]. وبناء على هذا المبدأ، نستطيع، مثلاً، أن نبرر التعليم الإجبارى بأنه تخلص من إعاقة للتطوير الأكثر كمالاً واتساعًا للقدرات البشرية. ويتضح أن التشريع ذاته إيجابى. غير أن موضوع القانون هو، أساسًا، موضوع التخلص من العقبات لبلوغ الغاية التى وجد من أجلها المجتمع السياسي؛ وهى غاية يرغبها، «بالفعل» كل عضو من حيث إنه موجود عاقل.

إذا افترضنا أن الغاية الأخلاقية هى التطوير الممكن الأكثر كمالاً لقدرات الإنسان، وأنها لا تتحقق،أو لا يتم الاقتراب منها على أية حال، إلا بداخل المجتمع، فإنه يبدو طبيعيًا أن نجاوز الدولة القومية إلى مثل أعلى عن المجتمع الكلى، أى البشرية بوجه عام. ولا يسلِّم بوزانكيت، على الأقل، بأن فكرة البشرية يجب أن يكون لها مكان «فى أى تفكير فلسفى كامل متسامح»[2]. ويزعم فى الوقت نفسه أن الفكرة الأخلاقية عن البشرية لا تكوِّن أساسًا كافيًا لمجتمع فعال. لأننا لا نستطيع أن نفترض وحدة كافية للتجربة فى بنى البشر بوجه عام، مثل التى توجد فى دولة قومية، لممارسة إرادة عامة. وفضلاً عن ذلك، يزدرى اقتراحات من أجل دولة عالمية ذات خطط لكى يستبدل باللغات القومية لغة كلية؛ وهو استبدال، فى رأيه، يحطم الأدب والشعر، ويرد الحياة العقلية إلى مستوى ضئيل الجودة. ولذلك لم يستطع بوزانكيت، مثل هيجل، أن يتجاوز

(١) The Philosphical theory of the state, p. 192.

(٢) Ibid, p. 328.

فكرة الدولة القومية، التى تحركها روح عامة تعبّر عن نفسها فى مؤسسات موضوعية، وتخضع هذه المؤسسات لتقييم نقدى على هدى التجربة والاحتياجات الحالية.

كما أن بوزانكيت على استعداد، مثل هيجل، لأن يسلِّم بأنه ليست هناك دولة فعلية معصومة من النقد. فمن الممكن، من حيث المبدأ، أن تفعل الدولة «بطريقة تخالف واجبها الأساسى لكى تكفل شروط الحياة الخيرة بقدر المستطاع»[1]. لكن على الرغم من أن هذا التسليم يبدو لبعض الناس أنه مبرر بوضوح، فإنه يخلق صعوبة خاصة لأى شخص يقر مع بوزانكيت أن الدولة تتوحد، بمعنى ما، بالإرادة العامة. لأن الإرادة العامة، عن طريق التعريف، لا تريد إلا ما هو صواب. ولذلك يميل بوزانكيت إلى التمييز بين الدولة من حيث هى كذلك وأفرادها. فالأفراد يمكن أن يفعلوا بصورة غير أخلاقية، غير أن الدولة، من حيث هى كذلك، لا يمكن أن تتحمل مسولية سيئات أفرادها، «إلا وفق ظروف يمكن تصورها بصورة مجردة»[2].

يصعب الزعم بأن هذا موقف مقنع من الناحية المنطقية. فإذا كانت الدولة، من حيث هى كذلك، تعنى الإرادة العامة، وإذا كانت الإرادة العامة تريد، باستمرار، ما هو صواب، فإنه يبدو أنه ينجم عن ذلك أنه ليست هناك ظروف يمكن تصورها يمكن أن يقال فيها إن الدولة، من حيث هى كذلك، تعمل بصورة غير أخلاقية. ونجد أنفسنا فى النهاية أمام تحصيل حاصل؛ أعنى أن الإرادة التى تريد باستمرار ما هو صواب؛ تريد باستمرار ما هو صواب. يبدو أن بوزانكيت نفسه قد شعر، بالفعل، بذلك، لأنه يفترض أنه ينبغى علينا أن نقول بناء على تعريف دقيق للدولة إنها لا تريد فى الواقع فعلاً لا أخلاقياً ننسبه، عادة، إلى «الدولة». ويشعر فى الوقت نفسه بأنه مجبر على أن يسلِّم بأنه قد تكون هناك ظروف نستطيع فيها أن نتحدث، بصورة مشروعة، عن الدولة

---

(١) Ibid, 327.

(٢) Ibid, 322.

التى تسلك سلوكًا غير أخلاقى بصورة غير أخلاقية. لكن بالتحدث عن ظروف «يمكن تصورها بصورة مجردة»، فإنه يعطى، لا محالة انطباعًا هو أنه بالنسبة لأغراض عملية، تكون الدولة معصومة من النقد. ليست هناك، بوضوح، صعوبة بالنسبة لأولئك الذين يرون أنه يمكن رد العبارات التى تتحدث عن الفعل عن طريق الدولة من حيث المبدأ إلى عبارات عن الأفراد، فى التحدث عن الدولة من حيث إنها تسلك سلوكًا غير أخلاقى. بيد أننا إذا افترضنا أننا نستطيع أن نكوِّن عبارات عن «الدولة من حيث هى كذلك» لا يمكن ردها، من حيث المبدأ، إلى مجموعة من عبارات عن أفراد يمكن تعيينهم، فإن السؤال ينشأ، بالتأكيد، عما إذا كان يمكن، بصورة مشروعة، تطبيق معيار الأخلاق الشخصية عند الحكم على أفعال هذا الكيان الغامض إلى حد ما.

٥- فى استطاعتنا أن نفهم أنه عندما تعهد بعض الكُتّاب البريطانيين بأن يبينوا أن المسئولية النهائية عن الحرب العالمية الأولى تقع، بحق وأمانة، على عاتق الفلاسفة الألمان، مثل هيجل، جاءت فلسفة بوزانكيت السياسية بمشاركتها فى النقد. ففى كتاب «النظرية الميتافيزيقية للدولة» (١٩١٨)، مثلاً، ومؤلفه «ل.ت. هوبهوس»[١]، نقول إنه فى هذا الكتاب على الرغم من أن «هوبهوس» يهتم، أساسًا، بهيجل، فإنه يخصص قدرًا كبيرًا من النقد لـ «بوزانكيت»، الذى رأى فيه، بحق، الفيلسوف البريطانى السياسى الذى يقترب كثيرًا من هيجل.

يلخص «هوبهوس» ما يسميه بالنظرية الميتافيزيقية عن الدولة فى القضايا الثلاث التالية. «يحقق الفرد ذاته الحقيقية وحريته طبقًا لإرادته الحقيقية»، «وهذه الإرادة الحقيقية هى الإرادة العامة»، «وتتجسد الإرادة العامة فى الدولة»[٢]. وبالتالى تتوحد

(١) ليونارد تريلاونى هوبهوس (١٨٩٤ - ١٩٢٩)، أستاذ علم الاجتماع فى جامعة لندن من عام ١٩٠٧ حتى عام وفاته، كان فيلسوفًا ذا اهتمامات واسعة، ومؤلفًا لعدد من الكتب عن موضوعات فلسفية واجتماعية. يمثل الكتاب المذكور فى النص مقرراً لمحاضرات ألقاها فى مدرسة لندن للاقتصاد عام ١٩١٧ (المؤلف).

(٢) The Metaphysical theory of the state, pp. 117 - 18.

الدولة، تقريبًا، مع البناء الاجتماعى الكلى، أى بالمجتمع بوجه عام، ويُنظر إليها على أنها الحارس للأخلاق والتعبير عنها، أى بوصفها الكيان الأخلاقى الأعلى. لكن إذا توحدت الدولة بالمجتمع، فإن النتيجة ستكون استيعاب الفرد عن طريق الدولة. ولماذا يجب النظر إلى الدولة القومية على أنها النتاج الأعلى للتطور الاجتماعى؟ إذا افترضنا، من أجل الحجة، أن هناك شيئًا هكذا مثل الإرادة العامة، وأنها إرادة الإنسان الحقيقية أو الصادقة[١]، فإنها تجد تعبيرًا أكثر كفاية فى مجتمع عالمى كلى عما تجد فى الدولة القومية. حقًا، إن مجتمعًا عالميًا لم يوجد بعد، لكن إيجاد هذا المجتمع لابد أن يتم التمسك به بوصفه مثالاً نحو ما ينبغى أن نسعى جاهدين إليه بفاعلية، فى حين أن بوزانكيت يبيّن، فى واقع الأمر، متبعًا فى ذلك هيجل، حيزًا غير مأمون لصالح الدولة القومية. وبهذا المعنى، تكون النظرية السياسية المثالية محافظة على نحو لا ضرورة له. وفضلاً عن ذلك، إذا نُظر إلى الدولة على أنها الحارس للأخلاق والتعبير عنها، وعلى أنها الكيان الأخلاقى الأعلى، فإن النتيجة المنطقية هى مذهب التزمت الأخلاقى الذى يجلب المصائب. وعلى أية حال، إذا كانت الدولة، بالفعل، كما يفترض بوزانكيت أن تكون، كيانًا أخلاقيًا ذا نظام أعلى من الفاعل الأخلاقى الفرد، فمن الغريب جداً أن هذه الكيانات الأخلاقية الجليلة؛ أعنى الدول المختلفة، لا تنجح فى تنظيم علاقاتها المتبادلة وفق معايير أخلاقية[٢]. وباختصار «إن خلط الدولة بالمجتمع، والإلزام السيساسى بالإلزام الأخلاقى هو المغالطة الرئيسية للنظرية الميتافيزيقية للدولة[٣]».

---

(١) ينكر «هويهوس»، فى واقع الأمر، كل القضايا الثلاث المذكورة سابقًا (المؤلف).

(٢) تفترض العلاقات الأخلاقية، وفقًا لما يراه بوزانكيت، حياة منظمة؛ لكن هذه الحياة لا تكون إلا بداخل الدولة، وليست فى علاقات بين الدول والمجتمعات الأخرى (المؤلف).

The Philosophical theory of the state p. 325.

(٣) The Metaphysical theory of the state, p. 77.

وبعد أن يلخص «هوبهوس» النظرية الميتافيزيقية عن الدولة في عدد من الأطروحات، يجد نفسه، بالتالي، منساقًا إلى التسليم بأن بوزانكيت يتحدث، أحيانًا، بطرق لا تلائم بسهولة هذه الخطة المجردة. غير أن طريقته في نقل هذه الصعوبة هي أن يثبت أن بوزانكيت متهم بعدم الاتساق. فهو يلاحظ، مثلاً، أن بوزانكيت يشير في كتابه «النظرية الفلسفية عن الدولة» إلى تعاون اجتماعي لا ينتمي، بدقة، إلى الدولة أو إلى أفراد معينين، ببساطة، من حيث هم كذلك. ويجد أن ذلك لا يتسق مع الأطروحة التي تقول إن ذات الإنسان الحقيقية تجد تجسدها الكافي في الدولة. كما يلاحظ «هوبهوس» أن بوزانكيت يتحدث في كتابه «المثل الاجتماعية والعالمية» عن الدولة بوصفها عضواً من أعضاء الجماعة، لها وظيفة ضمان الظروف الخارجية المطلوبة لتطوير الحياة الأفضل. ويجد أن طريقة الحديث هذه لا تتسق مع الأطروحة التي تقول إن الدولة تتوحد مع البناء الاجتماعي كله.. وبالتالي، فإن نتيجة «هوبهوس» هي أنه إذا كانت هذه الفقرات تمثل ما يفكر فيه «هوبهوس» بالفعل عن الدولة، فإنه ينبغي عليه أن يتعهد «بأن يبني نظريته بأسرها من جديد»[١].

وبوجه عام، فإن هوبهوس محق تمامًا، بالتأكيد، في أن يجد عند بوزانكيت النظرية الميتافيزيقية المزعومة عن الدولة[٢]. فمن المبالغة، بالفعل، أن نقول إن ذات الإنسان الحقيقية، وفقًا لما يراه بوزانكيت، تجد تجسدها الكافي في الدولة، إذا كنا نعني بذلك أن إمكانات الإنسان تتحقق بالفعل فيما ننظر إليه عادة على أنه حياته من حيث إنه مواطن. ينظر بوزانكيت إلى الفن، مثلاً، مثل هيجل، على أنه منفصل تمامًا عن الدولة، حتى إذا كان يفترض الدولة بصورة مسبقة. وصحيح بدون شك في نفس

---

(١) Ibid, p. 121, note 1.

(٢) إذا لخص المرء اتجاهًا للتفكير مشتركًا بالنسبة لعدة فلاسفة في عدد من الأطروحات، فليس من المستغرب إذا لم تنطبق الخطة الناتجة تمامًا عليهم جميعًا، أو ربما على أي واحد منهم. ويستطيع المرء بالتالي أن يجد نماذج «لعدم الاتساق». ومع ذلك، قد يتفق عدم الاتساق مع الأفكار الأساسية الفعالة لتفكير فيلسوف معين (المؤلف)

الوقت أنه يدعم نظرية عضوية عن الدولة، وفقًا لها يمكن رد عبارات عن الدولة «من حيث هى كذلك»، من حيث المبدأ، إلى عبارات عن أفراد يمكن تعيينهم. كما أنه صحيح أن بوزانكيت ينسب إلى الدولة القومية دورًا بارزًا من حيث إنها تجسيد للإرادة العامة، ولا يحس، نسبيًا، بمثال لمجتمع بشرى أكثر اتساعًا. ويبدو لكاتب هذه السطور أنه لابد من القيام بتمييز بالنسبة لخلط الإلزام السياسى بالإلزام الأخلاقى، الذى يذكره «هوبهوس» بوصفه خاصية أصلية للنظرية الميتافيزيقية عن الدولة، والذى يعترض عليه بشدة.

إذا تمسكنا بتفسير غائى للأخلاق، يُنظر فيه إلى الإلزام على أنه ينهال علينا من جهة تلك الأفعال المطلوبة لبلوغ غاية معينة (لتحقيق التكامل المنسجم لإمكانات المرء بوصفه موجودًا بشريًا، مثلاً)، وإذا نظرنا، فى الوقت نفسه، إلى الحياة فى مجتمع منظم على أنها إحدى الوسائل المطلوبة أخلاقيًا لبلوغ هذه الغاية، فإنه قلَّما نستطيع أن نتجنب النظر إلى الإلزام السياسى على أنه أحد التعبيرات عن الإلزام الأخلاقى. لكن لا ينجم عن ذلك مطلقًا أننا ملزمون بخلط الإلزام الأخلاقى بالإلزام السياسى، إذا كنا نعنى رد الإلزام الأخلاقى إلى الإلزام السياسى. إن هذا الخلط لا يمكن أن ينشأ إلا إذا نظرنا إلى الدولة على أنها أساس القانون الأخلاقى ومفسره. وإذا نظرنا إلى الدولة بهذه الطريقة، ستكون النتيجة هى مذهب الامتثال والموالاة الذى يجلب المصائب، كما يشير «هوبهوس». لكن على الرغم من أن نظرية بوزانكيت عن الإرادة العامة من حيث إنها تجد تجسدها الكافى فى الدولة تفضل بدون شك وجهة النظر المبجلة هذه عن الوظيفة الأخلاقية للدولة، فإننا نرى أنه يسمح، حتى بتردد، بنقد أخلاقى لأية دولة فعلية. ومع ذلك، فإن تعليق «هوبهوس» هو أن بوزانكيت هنا متهم بعدم الاتساق، وإذا أراد بالفعل أن يسمح بنقد أخلاقى للدولة، لابد أن يراجع نظريته عن الإرادة العامة. ويبدو التعليق لكاتب هذه السطور منصفًا.

٦– لاحظنا أن بوزانكيت يقترب من برادلى أكثر من هيجل. لكن إذا بحثنا عن فيلسوف بريطانى يشارك، بوضوح، تعظيم «سترلنج» المتوقد لهيجل من حيث إنه أعظم

مُعلِّم للتفكير النظرى التأملى، فإنه يجب علينا، بالأحرى، أن نرجع إلى «ريتشارد بيردون هولدين» R. B.Haldane (١٨٥٦ - ١٩٢٨) السياسي المتميز، والذى مُنح لقب فيكونت هولدين أوف كلون فى عام ١٩١١. يصرح «هولدين» فى مجلديه «الطريق إلى الحقيقة» (١٩٠٣ - ١٩٠٤) أن هيجل هو أعظم مُعلِّم للمنهج النظرى التأملى عرفه العالم منذ أرسطو، وأنه هو نفسه ليس على استعداد فحسب أن يوصف بأنه هيجلى، وإنما كان يود أيضًا أن يتسمى بهذا الاسم[١]. إن إعجابه الصريح بالفكر الألمانى والثقافة الألمانية قد أديا، بالفعل، إلى هجوم مُخجل عليه فى بداية الحرب العالمية الأولى[٢].

قام «هولدين» بمحاولة لبيان أن نظرية النسبية لا تتفق فحسب مع الهيجلية، بل تتطلبها أيضًا. ففى كتابه «الطريق إلى الحقيقة» يقترح نظرية فلسفية عن النسبية، وعندما نشر «إنشتين» أبحاثه فى الموضوع، نظر إليها هولدين على أنها تأكيد يدعم نظريته الخاصة، التى طورها فى كتابه «عهد النسبية» (١٩٢١). إن النسبية كلها، باختصار، واحدة، لكن الاقتراب من الوحدة يكون من وجهات نظر متعددة، مثل وجهة نظر الفيزيائى، والبيولوجى، والفيلسوف. وتمثل كل وجهة نظر، مع المقولات التى تستخدمها، وجهة نظر جزئية ونسبية عن الصدق، ويجب ألا تكون مطلقة. ولا تتفق هذه الفكرة فحسب مع النظرة الفلسفية التى تكون الحقيقة بالنسبة لها، فى النهاية،

---

(١) يشير «هولدين» فى ملاحظة متعلقة بتاريخ حياته تقدم إسهامه للمجلد الأول من «الفلسفة البريطانية المعاصرة» الذى حرره «ج.هـ. مويرهيد»، إلى أنه تأثر بمنهج هيجل أكثر مما تأثر بنظريته التفصيلية عن المطلق. غير أنه يضيف أن هيجل، فى رأيه، يقترب كثيرًا من وجهة النظر الصحيحة من أى واحد منذ اليونان القدماء (المؤلف).

(٢) على الرغم من أن «هولدين» أصبح قاضى القضاة ورئيس مجلس اللوردات فى إنجلترا عام ١٩١٢، بعد أن قام بعمل ممتاز كوزير للدولة لشئون الحرب، فإنه أُستبعد من الوزارة التى أُعيد تشكيلها عام ١٩١٥، ليس لأن زملاءه كان لديهم شك فى وطنيته، وإنما، بالأحرى، كإجراء للمصلحة الخاصة التى تأخذ بعين الاعتبار التحامل الشعبى (المؤلف).

هى الروح، والتى يكون الصدق بالنسبة لها هو نسق الصدق كله؛ أى الكمال الذاتى التام أو معرفة الذات، وهو هدف يتم الاقتراب منه عن طريق مراحل جدلية، نقول إن هذه الفكرة لا تتفق مع هذه النظرة الفلسفية فحسب، وإنما تتطلبها أيضاً.

ويصعب الزعم بأن هذه النظرية الفلسفية العامة عن النسبية هى، فى ذاتها، شىء جديد. وهى بالأحرى، على أية حال محاولة من أجل بعث حياة جديدة فى الهيجلية عن طريق التشديد على الجوانب النسبية من النسق، وعن طريق استحضار اسم «إنشتين» من حيث إنه راع للنظرية. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن «هولدين» علم من الأعلام البارزين فى الحياة البريطانية العامة، كان لديه اهتمام دائم بمشكلات فلسفية.

٧- سنحت لنا الفرصة بالفعل لنذكر نظرية التماسك عن الصدق؛ أعنى أن أى صدق جزئى يكون صادقًا بفضل مكانته فى نسق شامل للصدق. ناقش هذه النظرية وعرّفها «هارولد هنرى يواكيم» H.H. Joachim (١٨٦٨ - ١٩٣٨)، الذى شغل كرسى «وكهام» فى المنطق فى جامعة أكسفورد منذ عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٣٥، نقول ناقش «يواكيم» هذه النظرية وعرّفها فى كتابه «طبيعة الصدق» (١٩٠٦). ولا داعى تماماً لأن نقول شيئًا عن الكتاب؛ لأن المؤلف بيّن وعيه بالصعوبات التى تسببها النظرية ولم يحاول أن يمر عليها مرور الكرام.

اقترب «يواكيم» من نظرية التماسك فى الصدق عن طريق فحص نقدى لنظريات أخرى. فنظر، مثلاً، فى نظرية التناظر، التى وفقًا لها تكون عبارة فعلية صادقة إذا ناظرت حقيقة لغوية إضافية. فإذا سألنا شخص ما أن نخبره ما الحقيقة التى تناظر، مثلاً، عبارة علمية صادقة، فإننا سنعبر عن ردنا بالضرورة بحكم أو مجموعة أحكام. ولذلك، عندما نقول إن العبارة العلمية صادقة لأنها تناظر حقيقة واقعية، فإن ما نقوله، بالفعل، هو أن حكمًا معينًا صادق لأنه يتماسك بصورة نسقية مع أحكام أخرى. وهكذا نرى أن نظرية التناظر تتحول إلى نظرية التماسك.

أو خذ النظرية التى تقول إن الصدق هو خاصية لكيانات معينة تُسمى «بالقضايا»، خاصية تُدرك، ببساطة، مباشرة أو حدسيًا. كما يرى «يواكيم» لأنه

لا يمكن معرفة الزعم بأن تجربة مباشرة تكون تجربة عن الصدق إلا من حيث إنه يتم بيان أن الحدس هو نتاج توسط عقلي، أى من حيث إنه يُنظر إلى الصدق الذى نتحدث عنه على أنه يتماسك مع حقائق أخرى. فالقضية التى يُنظر إليها على أنها كيان مستقل يمتلك صفة الصدق، أو صفة الكذب، هى تجريد محض. وهكذا فنحن منساقون مرة أخرى إلى تفسير الصدق بأنه تماسك.

وهكذا يقتنع «يواكيم» بأن نظرية التماسك فى الصدق تفوق كل النظريات المناهضة. «إن القول بأن الصدق ذاته واحد، وكل، وكامل، وأن كل تفكير وكل تجربة تتحرك داخل معرفته، وتخضع لسلطته الواضحة الجلية؛ هو قول لا أشك فيه بتاتًا»[١] وعلى نحو مماثل لايشك «يواكيم» فى أن الأحكام المختلفة والأنساق الجزئية للأحكام «أكثر أو أقل صدقًا، أعنى من حيث إنها تقترب أكثر أو أقل من المعيار الواحد»[٢]. لكن حالما نبدأ فى أن نجعل نظرية التماسك واضحة؛ أى أن نفكر بالفعل، فى معناها، ومضامينها، فإن صعوبات تنشأ لا يمكن تجاهلها.

أولاً: لا يعنى التماسك، ببساطة، الاتساق الصورى. فهو يشير على المدى البعيد إلى كل له دلالة وشامل كل الشمول تتحد فيه الصورة والمادة، والمعرفة وموضوعها، بصورة لا تنفصل. وبمعنى آخر، يعنى الصدق بوصفه تماسكًا تجربة مطلقة. ولابد أن تقدم نظرية كافية عن الصدق بوصفه تماسكًا تفسيرًا معقولاً للتجربة المطلقة؛ أى الكل الشامل كل الشمول، وأن تبيّن كيف تكوِّن المستويات المتنوعة لتجربة غير كاملة لحظات مكوِّنة فيها. لكن من المستحيل من حيث المبدأ، أن تلبى أية نظرية فلسفية هذه المتطلبات. لأن كل نظرية هى نتيجة تجربة متناهية وجزئية، ولا يمكن، فى أحسن الأحوال، إلا أن تكون تجليًا جزئيًا للصدق.

---

(١) The Nature of Truth, p. 178.

(٢) Ibid, pp. 178 -

ثانياً: يتضمن الصدق، كما يتم بلوغه فى المعرفة البشرية، عاملين هما، التفكير وموضوعه. وهذه الحقيقة هى التى تؤدى إلى نظرية التناظر عن الصدق. ولذلك، لابد لنظرية كافية عن الصدق أن يكون فى إمكانها أن تفسر لنا كيف يجب علينا أن نتصور الانفصال الذاتى للكل، أى للتجربة المطلقة، بسبب الاستقلال النسبى للذات والموضوع، للمضمون المثالى والواقع الخارجى، داخل التجربة البشرية. بيد أنه لم يتم تقديم تفسير كهذا، كما يقر «يواكيم».

ثالثاً: لما كانت كل معرفة بشرية تتضمن تفكيراً فى آخر (أى آخر غير نفسه)، فإن كل نظرية عن طبيعة الصدق، بما فى ذلك نظرية التماسك، لابد أن تكون نظرية عن الصدق من حيث إنه هو الآخر بالنسبة لها، أى من حيث إنه شىء نفكر فيه ونصدر عنه حكماً. ويرادف ذلك قولنا إن «نظرية التماسك عن الصدق باعترافها الخاص لا تستطيع على الإطلاق أن ترتفع فوق مستوى المعرفة التى تبلغ، فى أحسن الأحوال، «صدق» التناظر[١].

كان «يواكيم» على استعداد تام لأن يتحدث، بصراحة مدهشة، عن «دمار» محاولاته فى أن يطرح نظرية كاملة عن الصدق. وبمعنى آخر، لم يستطع أن يواجه الصعوبات التى أحدثتها نظرية التماسك. ومع ذلك فإنه مقتنع، فى الوقت نفسه، بأن هذه النظرية توصلنا أبعد من النظريات المناهضة إلى مشكلة الصدق، ويمكن أن تحمى نفسها ضد الاعتراضات التى تقضى على هذه النظريات، حتى إذا أدت إلى أسئلة لا يمكن الإجابة عنها. ومع ذلك، يتضح تماماً أن السبب البعيد فى تمسك «يواكيم» بنظرية التماسك، على الرغم من الصعوبات التى تحدثها بدون شك، هو سبب ميتافيزيقى؛ هو اعتقاد فى طبيعة الحقيقة. فهو يقول، بالفعل، وبصورة واضحة إنه لا يعتقد أن «الميتافيزيقى من حقه أن يقبل نظريات منطقية، عندما يتطلب نجاحها

(١) Ibid, p. 175.

أنه يتحتم عليه أن يقبلها داخل مجال الفروض المنطقية التى تزدريها نظريته الميتافيزيقية الخاصة»[١]. وبمعنى آخر؛ يحتاج المثالى المطلق فى الميتافيزيقا إلى نظرية التماسك عن الصدق في المنطق. وعلى الرغم من الصعوبات التى تسببها هذه النظرية، فإنه لدينا الحق في قبولها، إذا تحولت نظريات أخرى عن الصدق، لا محالة، إلى نظرية التماسك عندما نحاول أن نطرحها بدقة.

وفي الحكم عما إذا كانت نظريات أخرى عن الصدق تتحول، بالفعل، إلى نظرية التماسك، يجب علينا أن نضع في الاعتبار ملاحظة «يواكيم» الخاصة وهى أن التماسك لا يعني، ببساطة، فى هذا السياق اتساقًا صوريًا. فالتسليم بأن قضيتين غير متطابقتين بصورة متبادلة لا يمكن أن تكون صادقتين فى نفس الوقت، لا يرادف التمسك بنظرية التماسك عن الصدق. إن النظرية كما يقدمها «يواكيم»، عندما يناقش الصعوبات التى تسببها، هى، بوضوح، نظرية ميتافيزيقية، أى أنها جزء لا يتجزأ من المثالية المطلقة.ولذلك، فإن القضية هى ما إذا كانت كل النظريات الأخرى للصدق يمكن أن يُنظر إليها في النهاية على أنها سوف تعانى من انهيار كامل إذا ما فحصت فحصًا نقديًا، أو أنها تتضمن صحة المثالية المطلقة. وربما لا يُسلِّم أى شخص لا يكون مثاليًا مطلقًا بأن هذه هى القضية. وليس قصد كاتب هذه السطور، بالفعل، أن يفترض أن التماسك ليس له علاقة بالصدق. فنحن فى الواقع كثيرًا ما نستخدم التماسك كاختبار، أعنى التماسك مع حقائق تم البرهنة عليها من قبل. ومن المشكوك فيه أن ذلك يتضمن اعتقادًا ميتافيزيقيًا فى طبيعة الحقيقة. لكن لا ينجم عن هذا بالضرورة أن ذلك اعتقاد ضمنى فى المثالية المطلقة. وعلى أية حال، إذا كانت قضية ما صادقة، كما يقر «يواكيم» بصراحة، من حيث إنها متضمنة فقط كلحظة في تجربة مطلقة تجاوز فهمنا، فمن الصعب جدًا أن نرى كيف يمكن أن نعرف أن أية قضية تكون صادقة. ومع ذلك

---

(١) The Nature of Truth, P. 179.

فنحن على يقين بأنه يمكن أن تكون لدينا معرفة. وربما يكون الفحص الدقيق للطرق التى تُستخدم بها ألفاظ فى الحديث العادى مثل: «صادق» و«صدق»، خطوة أولية أساسية لأية محاولة لصياغة نظرية الصدق.

الفصل العاشر

الاتجاه نحو المثالية الشخصية

ـ برنجل ـ باتسون وقيمة الشخص البشرى ـ المثالية التعددية عند ماكتجارت ـ المذهب الروحى التعددى عند جيمس وورد ـ تعليقات عامة

١- لقد أدى الموقف الذى قبله «برادلى» و«بوزانكيت» بالنسبة للشخصية المتناهية، بصورة طبيعية، إلى رد فعل حى داخل الحركة المثالية. كان «أندروسيث برنجل - باتسون **Andrew seth Pringle - Pattison** (١٨٥٦ - ١٩٣١)[1] واحداً من الممثلين الرئيسين لرد الفعل هذا. يصف فى عمله الأول «التطور من كانط حتى هيجل» (١٨٨٢) الانتقال من الفلسفة النقدية عند كانط إلى المثالية المطلقة عند هيجل بأنه حركة لا مناص منها. ويرى باستمرار أن الذهن لا يستطيع أن يستقر فى نسق يتضمن مذهب الأشياء التى لا يمكن معرفتها فى ذاتها. غير أنه نشر عام ١٨٨٧ كتابه

(١) اسمه أساساً هو «أندروسيث»، وقبل اسم برنجل - باتسون عام ١٨٠٨، إذا كان ذلك شرطًا لكى يرث. ضيعة. شغل تباعًا كراسى الفلسفة فى «كارديف» Cardiff (من عام ١٨٨٣ حتى ١٨٨٧)، و«سانت أندروز» st. Andrews (من عام ١٨٨٧ حتى عام ١٨٩١)، وأدنبرة (من عام ١٨٩١ حتى ١٩١٩) (المؤلف).

«الهيجلية والشخصية» الذى أخضع فيه المثالية المطلقة لنقد صريح، وكان هذا موضع استغراب بالنسبة لقرائه إلى حد ما.

يسلِّم «برنجل – باتسون»، لأول وهلة، بأن الهيجلية تبدو أنها تُعظِّم الإنسان. لأن فلسفة هيجل، على الرغم من أن أقواله قد تكون غامضة، تفترض، بالتأكيد، أن الله أو المطلق يتوحد مع العملية التاريخية كلها، منظوراً إليها على أنها تطور بصورة جدلية نحو معرفة الذات في، وبواسطة، الذهن البشرى «إن معرفة الفيلسوف بالله هى معرفة الله بنفسه»(١). وهكذا، فإن الأساس مُعد لأن يقوم جناح اليسار الهيجلى بتحويل اللاهوت إلى أنثربولوجيا.

ومع ذلك، يبين التأمل أن الشخص الفردى فى الهيجلية ذو أهمية قليلة. لأن الموجودات البشرية تصبح «البؤر التى تُجمِّع فيها الحياة غير الشخصية للفكر نفسها مؤقتًا، لكى تأخذ مخزونًا من مضامينها الخاصة. لا تبدو هذه البؤر إلا مختفية فى المسار الدائم لهذا التحقق»(٢). وبمعنى آخر، الشخص البشرى هو ببساطة وسيلة يصل عن طريقها الفكر غير الشخصى إلى معرفة بذاته. ويكون واضحاً من وجهة نظر أى شخص يُعطى قيمة حقيقية للشخصية أن «إصرار هيجل على امتلاك عملية واحدة وذاتا واحدة هو المصدر الأصلى للخطأ»(٣). إن الخطأ الجذرى لكل من الهيجلية ذاتها ومشتقاتها البريطانية هو «توحيد الوعى البشرى والذات الإلهية، أو إذا تحدثنا بصورة أكثر إجمالاً، توحيد الوعى فى ذات واحدة»(٤). وهذا التوحيد هو، فى النهاية، محطم لحقيقة كل من الله والإنسان.

---

(١) Hegelianism and Personality, p. 196 (2nd edition).

(٢) Ibid, p. 199.

(٣) Hegelainism and Personality, p. 203.

(٤) Ibid, p. 226.

لم ينظر برادلى وبوزانكيت، إن شئنا أن نتحدث بدقة، إلى المطلق على أنه «ذات»، ولكنهما، بالتأكيد، دمجا كل التجارب المتناهية فى وحدة تجربة مطلقة واحدة (المؤلف).

ولذلك، يصر «برنجل ـ باتسون» على مسألتين؛ الأولى: أنه يجب علينا أن نعرف وعياً ذاتياً حقيقياً فى الله، حتى على الرغم من أنه يجب علينا أن نتجنب أن ننسب إليه خصائص وعى ذاتى متناه، منظوراً إليه، بدقة، على أنه متناه. ثانياً: يجب علينا أن نؤكد قيمة الموجود البشرى واستقلاله النسبى. لأن كل شخص لديه مركز خاص به، أعنى لديه إرادة، «لا يؤثر فيه» أى شخص آخر، مركز أحافظ عليه حتى فى تعاملاتى مع الله نفسه[1]. والقضيتان – أى الشخصية الإلهية والكرامة البشرية والخلود – جانبان مكملان لنفس وجهة النظر عن الوجود[2].

ويبدو ذلك كما لو كان تخلياً عن المثالية المطلقة لصالح مذهب المؤلهة. غير أن «برنجل – باتسون» يؤكد فى كتاباته الأخيرة من جديد المثالية المطلقة، أو بصورة أكثر دقة، يحاول أن ينقحها بطريقة تسمح بقيمة أكثر تُعطى للشخصية المتناهية مما هو موجود فى فلسفة برادلى وبوزانكيت. والنتيجة هى خلط غير مرض للمثالية المطلقة ومذهب التأليه.

لا نستطيع، من جهة، أن نبرهن، عن طريق نوع الحجج التى استخدمها المثاليون البريطانيون الأوائل، على أن عالم الطبيعة لا يمكن أن يوجد إلا من حيث إنه موضوع ما لذات ما. فطريقة حجة «فرير»، مثلاً، ليست منطقية. صحيح بصورة واضحة وبالفعل أننا لا نستطيع أن نتصور أشياء مادية دون أن نتصورها؛ غير أن «منهج هذا المنظور لا يستطيع، ربما، أن يبرهن على أنها تخرج عن تلك العلاقة»[3]. وبالنسبة لحجة «جرين» التى تقول إن العلاقات لا يمكن أن توجد إلا عن طريق نشاط مُؤلف لوعى

(١) Ibid, p. 217.

(٢) Ibid, p. 236.

(٣) The Idea of God in the Light of Recent Philosophy (1917), p. 192. this work will be referred to as the Idea of God.

كلى، فإنها تفترض مقدما ضرباً من السيكولوجيا المنقرضة، وفقًا لها تبدأ التجربة بإحساسات غير مترابطة. والعلاقات هى، فى واقع الأمر، كيانات معطاة مثل الأشياء المترابطة.

ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن الطبيعة توجد، كما يرى «المذهب الطبيعى» فيما بعد، بمعزل عن نسق كلى يجسد قيمة ما. فنحن لا نستطيع، على العكس، أن نرى فى الطبيعة استمرارًا لعملية ترتبط بظهور مستويات متميزة من الناحية الكيفية. فالإنسان يبدو بوصفه «العضو الذى عن طريقه يلاحظ الكون نفسه ويستمتع بنفسه»[1]. ويجب ألا نعرف من بين الكيفيات التى تظهر التى تصف الكون ما يُسمى بالكيفيات الثانوية فحسب، وإنما يجب أن نعرف أيضًا «جوانب الجمال والجليل التى نعرفها فى الطبيعة، وتلك الاستبصارات الرائعة التى ننسبها إلى الشاعر والفنان»[2]. ويجب أن تؤخذ القيم الأخلاقية أيضًا على أنها تصف الكون. ويجب أن ننظر إلى مسار الطبيعة بأسره، مع ظهور مستويات تختلف من الناحية الكيفية، على أنه تجليات تدريجية للمطلق أو الله.

لا يمكن الدفاع من الناحية الفلسفية، كما يرى برنجل -هاتسون عن فكرة الله من حيث إنه موجود «قبل» العالم، ومن حيث إنه خالقه من العدم. «إن فكرة الخلق تميل إلى أن تتحول إلى ذلك التجسد»[3]، ويرتبط اللامتناهى والمتناهى بعضهما ببعض فى علاقة من التضمن المتبادل. فالبنسبة للإنسان «يوجد بوصفه عضوًا من أعضاء الكون أو من أعضاء المطلق، أى الموجود الواحد»[4]، الذى يجب تصوره عن طريق تجليه الأكثر سموًا، وبوصفه، بالتالى، حياة روحية واحدة، أو تجربة مطلقة.

(١) Ibid, p. 211.

(٢) Ibid, p. 212.

(٣) Ibid, p. 308.

(٤) Ibid, p. 259

وأيًا ما قد تتضمنه الهيجلية والشخصية، فإنه لا يوجد، من ثم، رفض جذرى للمثالية المطلقة فى عمل برنجل - باتسون الأخير. فعلى العكس، هناك اتفاق إلى حد كبير مع بوزانكيت. ولم يكن برنجل - باتسون فى الوقت نفسه على استعداد لأن يقبل وجهة نظر بوزانكيت عن مصير الفرد البشرى. فمن وجهة نظره يكوِّن التمايز الماهية الخالصة للحياة المطلقة، و«كل فرد طبيعة فريدة... وهو تعبير أو بؤرة للكون لا يتكرر فى مكان آخر»[١]. وكلما صعدنا إلى أعلى فى سلم الحياة، أصبح تفرد الفرد أكثر وضوحًا. وإذا زادت القيمة بحسب الفردية الفريدة، لم نستطع أن نفترض أن ذواتًا متميزة تحقق مصيرها عن طريق الظهور بدون تمييز فى الواحد. فكل ذات لابد أن تُحفظ فى تفردها.

وبالتالى، لم يكن برنجل - باتسون على استعداد لأن يقول مع برادلى إن العالم المؤقت هو ظاهر. ولأنه يُبقى على نظرية المطلق، فيبدو أنه يلتزم بالقول بأن المطلق يخضع لتتابع زمنى. بيد أنه يريد أيضًا أن يثبت أن هناك معنى حقيقيًا يجاوز به المطلق أو الله الزمان. ولذلك يلجأ إلى ألوان التماثل الموجودة فى الدراما والسيمفونية. فعندما تُعزف السيمفونية، مثلاً، فإن الأنغام يتلو بعضها بعضًا، على الرغم من أن الكل، بمعنى حقيقى، يكون هناك منذ البداية، يعطى معنى للوحدات المتتابعة ويوحدها. «ربما نتصور، إلى حد ما، بهذه الطريقة، أنه يتم الإبقاء على العملية - الزمانية فى المطلق، ومع ذلك يتجاوزها»[٢].

لو ضغطنا ضروب المماثلة هذه، فإن النتيجة الطبيعية ستكون أن المطلق هو، ببساطة، فكرة، أو ربما، أو بصورة أكثر احتمالاً، قيمة، العملية الكونية كلها والعملية

---

(١) Ibid, p. 267.

(٢) The Idea of God, p. 363.

التاريخية. غير أن برنجل ـ باتسون يريد، بوضوح، أن يثبت أن الله تجربة شخصية مطلقة، قلما يمكن وصفها، ببساطة، بأنها معنى العالم وقيمته. وبمعنى آخر، يحاول أن يربط المثالية المطلقة بمبادئ مذهب التأليه. وتفترض النتيجة الغامضة أنه فعل ما هو أفضل لكى يبقى على المطلق، ويوحده بالعملية التاريخية منظورًا إليها على أنها تتحرك نحو ظهور قيم جديدة، أو أنه ينسلخ بوضوح عن المثالية المطلقة ويعتنق مذهب التأليه. ومع ذلك، واضح على أية حال أنه حاول أن يحافظ على قيمة الشخصية المتناهية ويؤكدها داخل الإطار العام للمثالية المطلقة.

٢- ويمكننا الآن أن ننتقل إلى فيلسوف من فلاسفة «كمبردج» وهو «ماكتجارت إليس ماكتجارت» McTaggart Ellis Mac Taggart (١٨٦٦ - ١٩٢٥)، الذى لم تنشأ عنده، ولا يمكن أن تنشأ، مشكلة العلاقة بين الذوات المتناهية والمطلق، من حيث إنه لا وجود عنده لمطلق بمعزل عن المجتمع، أو نسق من الذوات. إذ يختفى فى فلسفته المطلق كما يفهمه برادلى وبوزانكيت من المشهد.

أُختير ماكتجارت زميلاً «فى كلية ترنتى»بجامعة كمبردج، عام ١٨٩١. تغلغل هيجل، من وجهة نظره، فى طبيعة الحقيقة أكثر من أى فيلسوف آخر. وكرس نفسه لدراسة مطولة للهيجلية، التى أثمرت عن كتابه «دراسات فى الجدل الهيجلى» (١٨٩٦)؛ والطبعة الثانية عام ١٩٢٢، و«دراسات فى الكسمولوجيا الهيجلية» (١٩٠١، والطبعة الثانية عام ١٩١٨)، و«شرح على منطق هيجل» (١٩١٠). لكن لم يكن ماكتجارت، مطلقًا، تلميذًا فحسب لهيجل وشارحًا له: فقد كان مفكرًا أصيلاً. وتظهر هذه الحقيقة بالفعل فى التعليقات والشروح، ولكنها تظهر أكثر فى المجلدين عن «طبيعة الوجود»[(١)] اللذين يحتويان معًا على مذهبه فى الفلسفة.

---

(١) ظهر المجلد الأول عام ١٩٢١، أما المجلد الثانى، الذى حرره «برود» C.D.Broad، فقد نُشر غُفلاً عام ١٩٢٧. وقد قدم ماكتجارت نفسه ملخصًا للمذهب فى مساهمته للمجلد الأول من «الفلسفة البريطانية المعاصرة»، الذى حرره مويرهيد (المؤلف).

يهتم ماكتجارت فى الجزء الأول من مذهبه بتحديد الخصائص التى تخص كل ما هو موجود، أو، كما يعبر عن ذلك، الوجود كله[١]. إنه يهتم، بصورة أكثر دقة، بتحديد الخصائص التى يجب أن يمتلكها الموجود. ولذلك لابد أن يكون المنهج المستخدم هو منهج الاستنباط القبلى. ومن ثم يكون ماكتجارت بعيداً جداً عما يوصف به، فى الغالب، بأنه ميتافيزيقى استقرائى.

ومع ذلك، يسلِّم ماكتجارت حتى فى الجزء الأول من مذهبه بمقدمتين تجريبيتين؛ وهما أن شيئًا ما يكون موجوداً، وأن ما يوجد هو التفرد والتنوع. يُعرف صدق المقدمة الأولى عن طريق التجربة المباشرة. لأن كل شخص يعى أنه موجود. ولا يمكن أن ينكر ذلك دون أن يؤكده بصورة ضمنية. أما بالنسبة للمقدمة الثانية «فمن الممكن، بالفعل، الوصول إلى هذه النتيجة بصورة قبلية. لأننى سأبرهن فيما بعد على أنه مؤكد بصورة قبلية أنه لا يمكن أن يكون جوهراً بسيطاً[٢]. غير أن اللجوء إلى الإدراك «يبدو بصورة أكثر احتمالاً أنه يستوجب القبول»[٣]. إن ما يريد أن يبينه ماكتجارت، بالفعل، هو أن الوجود كله متمايز، ومختلف، أى أن هناك كثرة من الجواهر. ويظهر ذلك عن طريق واقعة الإدراك الخالصة. فإذا فُسر الإدراك، مثلاً، بأنه علاقة، فلابد أن يكون هناك أكثر من حد واحد.

---

(١) يقال إن الوجود كيف لا يمكن تعريفه فهو كذلك حتى إن كل شىء يوجد يكون حقيقياً، على الرغم من أن ليس كل شىء حقيقى يكون موجوداً بالضرورة، وبمعنى آخر، الحقيقة أو الوجود تصور أكثر اتساعاً من تصور الوجود (المؤلف).

(٢) The Nature of Existence, 45.

ينقسم الكتاب إلى فقرات تأخذ أرقاماً بالتتابع من بداية المجلد الأول حتى نهاية المجلد الثانى. ونحن نشير هنا إلى هذه الفقرات التى تأخذ أرقاماً (المؤلف).

(٣) Ibid,

ومن ثم ففي استطاعتنا أن نسلِّم بأن شيئًا ما موجود. ولكن لا يمكن أن يكون هذا الشيء هو الوجود نفسه[1]. لأننا إذا قلنا إن ما يوجد هو الوجود، فإننا ندور في حلقة مفرغة. إن ما يوجد لابد أن يمتلك كيفًا إلى جانب الوجود. ويمكن أن نُسمي الكيف المركب الذي يتكون من كل كيفيات شيء ما، طبيعة الشئ. غير أننا لا نستطيع أن نحلل شيئًا دون باق إلى كيفياته. «سيكون على رأس السلسلة شيء موجود له كيفيات دون أن يكون هو نفسه كيفًا. والاسم العادى لذلك، وأعتقد أفضل اسم، هو الجوهر[2]. وقد يعُترض على أن الجوهر بمعزل عن كيفياته هو عدم لا يمكن تصوره، لكن لا يترتب على ذلك أن الجوهر «ليس أى شيء يقترن بكيفياته»[3].

ولذلك، إذا كان هناك أى شيء موجود، وعرفنا من التجربة أنه موجود، فلابد أن يكون على الأقل جوهرًا واحدًا. غير أننا قبلنا المقدمة التجريبية الخاصة بمذهب التعدد والكثرة، أى بمذهب تمايز الوجود كله. ولذلك ينتج أنه لابد أن تكون هناك علاقات[4]. لأنه إذا كانت هناك كثرة من جواهر، فإنها لابد أن تتشابه ولا تتشابه؛ تتشابه فى كونها جواهر، ولا تتشابه فى كونها متميزة[5]. والتشابه وعدم التشابه علاقتان.

---

(١) يتضح أن ماكتجارت، الذى يفسر الوجود بأنه كيف لا يمكن تعريفه،لم يستطع أن يقبل الأطروحة التومائية التى تقول إن الحقيقة النهائية هي بدقة «الوجود هو الجواهر» (المؤلف).

(٢) The Nature of Existence, 65.

(٣) Ibid, 68.

(٤) لا يمكن تعريف لفظ «علاقة» بالنسبة لماكتجارت، مع إننا نستطيع أن نوضح الاختلاف فى المعنى بين كلمات مثل: «علاقة»، و«كيف». إذ لا يقال، مثلاً، إن الكيفيات توجد «بين» حدود فى حين أن العلاقات توجد بين حدود (المؤلف).

(٥) إذا كان لجوهرين نفس الطبيعة بصورة دقيقة، كما يرى ماكتجارت، متبعًا فى ذلك ليبنتس، فإنه لا يمكن تمييزهما، ويكونان، بالتالى، جوهرًا واحدًا، ونفس الجوهر (المؤلف).

وبالتالى، فإن كل علاقة، وفقًا لما يراه ماكتجارت، تنتج كيفًا مشتقًا فى كل حد من حدودها؛ أعنى كيفًا يكون حداً فى هذه العلاقة. وفضلاً عن ذلك، فإن علاقة مشتقة تنتج بين كل علاقة وكل حد من حدودها. ونحصل، بالتالى، على سلسلة لا متناهية. غير أن «هذه السلاسل اللامتناهية ليست فارغة، لأنه ليس من الضرورى ملأها لكى تحدد معنى الحدود الأولى»[1]. ولذلك تفقد حجة برادلى على بيان أن الكيفيات والعلاقات لا يمكن أن تكون حقيقية بالفعل، نقول تفقد هذه الحجة قوتها.

إن الجواهر، كما رأينا، لابد أن تختلف بطريقة ما. بيد أن هناك ألوانًا من التشابه التى تسمح باتفاقها فى تجمعات، وتجمعات من التجمعات. ويُسمى التجمع «بالمجموعة»، والجواهر التى تكوِّنه هى «أعضاؤه»[2]. وإذا أُخذت المجموعة بذاتها، فإن ذلك يكون فكرة سهلة لا صعوبة فيها. لكن هناك عدة مسائل يجب ملاحظتها. أولاً: المجموعة هى بالنسبة لماكتجارت، جوهر. وهكذا تكون مجموعة كل المواطنين الفرنسيين جوهراً يمتلك كيفيات بذاته، مثل كونهم أمة. ثانيًا: لما كان الجوهر ليس بسيطًا بصورة مطلقة، فإن الجوهر المركب لا يمكن أن يمتلك جواهر بسيطة بوصفها أعضاءه. ثالثًا: لا نستطيع أن نفترض بدون عناء كبير أن مجموعتين هما بالضرورة جوهران. فإذا كانت المضامين هى نفسها، فإن المجموعات تكون جوهراً واحداً. فمقاطعات إنجلترا وإبريشيهاتها، مثلاً، تكوِّن مجموعتين، غير أنهما جوهر واحد.

وبالتالى لابد أن يكون هناك جوهر واحد مركب يحتوى على كل المضامين الموجودة، ويكون كل جوهر آخر جزءًا منه. «هذا الجوهر يجب أن يُسمى بالكون»[3].

---

(١) The Nature of Existence, 88.

(٢) يجب أن نميز بين الأعضاء والأجزاء. «فإذا أخذنا مجموعة كل المقاطعات فى بريطانيا العظمى، فإننا نجد أن إنجلترا وويتشابل لا تكونان عضوين فى المجموعة، بل هما جزآن، تكون المجموعة هى الكل بالنسبة لهما. (المؤلف) Ibid, 123.

(٣) Ibid, 135.

إنه وحدة عضوية يرتبط فيها «كل ما يوجد؛ أعنى الجواهر والخصائص، معًا فى نسق واحد محدد من الخارج»[١]. ويبدو أن هناك فى الوقت نفسه اعتراضًا أساسيًا ضد التسليم بهذه الفكرة الخاصة بجوهر شامل كل الشمول. فمن جهة، يسلِّم ماكتجارت بأن وصفًا كافيًا لأى جوهر لابد أن يكون ممكنًا من حيث المبدأ. ومن جهة أخرى، أن وصفا كافيا للكون ممكن. لأن وصفا كافيا يجب أن يشير، كما يبدو، إلى الأجزاء، وأيضًا إلى علاقاتها بعضها ببعض وإلى الكل. لكن كيف يكون ذلك ممكنًا إذا لم يكن الجوهر بسيطًا وينقسم، بالتالى، إلى ما لا نهاية؟[٢].

إن تفصيلات حل ماكتجارت لهذه الصعوبة معقدة للغاية حتى إننا لا نستطيع أن نناقشها هنا. إن مبدأه العام، كما يقرره في تلخيصه لمذهبه، هو تجنب التناقض بين الأطروحة التي تقول إن وصفًا كافيًا لأى جوهر ممكن. والأطروحة التى تقول إنه ليس هناك جوهر بسيط «لابد أن يكون هناك وصف ما لأى جوهر، (أ) مثلاً، يتضمن أوصافًا كافية لأعضاء كل مجموعاته من الأجزاء التى تعقب مجموعات معينة من الأجزاء»[٣]. وإذا أُخذت هذه العبارة بذاتها فإنها لا توصل، بالفعل، الكثير. غير أن طريقة ماكتجارت فى التفكير هى هكذا. إن وصفًا كافيًا لجوهر أمر ممكن من حيث المبدأ، إذا تحققت شروط معينة. انظر إلى الجوهر الشامل كل الشمول، أى الكون. إنه يتكون من كل واحد أو من كليات أولية كثيرة، التى تتكون بدورها من أجزاء أولية. هذه الأجزاء تستطيع أن تتمايز عن طريق كيفيات متميزة، مثلاً. ووصف كاف للكون ممكن

(١) Ibid, 137.

إذا كان للجوهر (س)، مثلاً، كيفيات مثل أ، ب، جـ، فإن التغير فى كيف ما ينتج تغيراً فى الطبيعة (التى تتكون من الكيفيات)، ويحدث كذلك تغيراً فى الجوهر الذى يتجلى فى الطبيعة. ويقال، بالتالى، إن الكيفيات ترتبط بعضها ببعض فى علاقة تحديد خارجى أو عرضى (المؤلف).

(٢) طالما أنه لا يوجد جوهر بسيط بصورة مطلقة، فإن الصعوبة تظهر فيما يتعلق بكل جوهر (المؤلف).

(٣) Contemporary British Philosophy, First series, p. 256.

من حيث المبدأ، شريطة أن تتضمن أوصاف الأجزاء الأولية أوصافًا كافية للكيفيات الثانوية، أى للسلسلة التى تكون امتداداً لها إلى ما لا نهاية. ومع ذلك، لكى يكون هذا التضمن حقيقة، لابد أن ترتبط الأجزاء الثانوية بعضها ببعض عن طريق ما يسميه ماكتجارت بعلاقة التناظر المحددة. دعنا نفترض، مثلاِ، أن (أ) و (ب) جزآن أوليان من جوهر، وأننا وصفنا (أ)، و(ب) بصورة كافية عن طريق كيفيات (س) و (ص) تباعًا. إن علاقة التناظر المحددة تتطلب أن يكون جزءًا ثانويًا من (أ) يمكن وصفه بكفاية عن طريق (ص) ، وأن جزءًا ثانويًا من (ب) يمكن وصفه بكفاية عن طريق (س). اعطِ هذه التناظرات المحددة المتشابكة للترتيب الهرمى كله لمجموعات تابعة، فإن أوصافًا كافية للأجزاء الأولية ستتضمن أوصافًا كافية للأجزاء الثانوية. وهكذا يكون وصف كاف للجوهر ممكنًا من حيث المبدأ، على الرغم من الواقعة التى تقول إنه ينقسم إلى مالا نهاية.

ولما كان ماكتجارت يؤكد أن الوصف الكافى الوافى لكل جوهر لابد أن يكون ممكنًا، فإنه ينجم عن ذلك أن علاقة التناظر المحددة لابد أن تسرى بين أجزاء الجوهر. وإذا نظرنا إلى تناظر مُحدد على أنه علامة لأنواع من علاقات علِّية، فإننا نستطيع أن نقول، بالتالى، إن ماكتجارت يحاول أن يبرهن بصورة قبلية على ضرورة نموذج معين لعلاقات علِّية داخل الكون. أعنى إذا كان الكون، كما يفترض، وحدة عضوية معقولة، فلابد أن يوجد فى الترتيب الهرمى لأجزائه نموذج معين لتناظر مُحدد.

لقد أشرنا، مثلاً، إلى مقاطعات إنجلترا، وتحدثنا عن الكون. لكن على الرغم من أن توضيحات تجريبية قد قُدمت فى القسم الأول من النسق لكى تسهل الفهم، فإن النتائج التى تم التوصل إليها كان يُقصد منها أن تكون مجردة خالصة. فعلى الرغم، مثلاً، من أنه تمت البرهنة قبليًا على أنه إذا وجد أى شىء، فلابد أن يكون هناك جوهر شامل كل الشمول يمكن أن نسميه بالكون، فمن الخطأ افتراض أن هذا اللفظ يشير بالضرورة إلى المركب الكلى من الكيانات التى اعتدنا، بحسب ما هو معهود، أن نتصورها بوصفها الكون. يثبت الجزء الأول من النسق، ببساطة، أنه لابد أن يكون

هناك كون. ولا يخبرنا أى الكيانات التجريبية، إذا كانت، تكون أعضاء من المجموعة الشاملة كل الشمول التى تُسمى بالكون. إن ماكتجارت يطبق فى الجزء الثانى من النسق فقط نتائج الجزء الأول، متسائلاً، مثلاً، عما إذا كانت خصائص الجوهر التى تُحدد قبليًا يمكن أن تنتمى إلى تلك الأنواع من الأشياء التى تبدو لأول وهلة أنها جواهر، أو، بالأحرى، عما إذا كانت الخصائص التى يُلتقى بها فى التجربة، أو تفترضها التجربة تنتمي، بالفعل، إلى الموجود.

ومع ذلك، يصر ماكتجارت فى هذا الميدان من البحث على أننا لا نستطيع أن نحصل على يقين مطلق. ربما نستطيع أن نبين، بالفعل، أن خصائص معينة تقدمها التجربة أو تفترضها لا يمكن أن تنتمى إلى الموجود، وأنها لابد أن تُنسب، من ثم، إلى مجال الظاهر. غير أننا لا نستطيع أن نبين بيقين مطلق أن الخصائص التى تفترضها التجربة لابد أن تنتمى إلى الموجود. لأنه قد تكون هناك خصائص لم نخبرها مطلقًا أو نتخيلها ترضى تمامًا أو بصورة أفضل المتطلبات القبلية للجزء الأول من النسق. ومع ذلك، إذا كان فى الإمكان بيان أن الخصائص التى تفترضها التجربة ترضى، بالفعل هذه المتطلبات القبلية، وأنه لا يمكن لمتطلبات أخرى نعرفها أو يمكن أن نتخيلها أن تفعل ذلك، فإنه يكون لدينا يقين معقول، مع إنه ليس مطلقًا. وبمعنى آخر، لا ينسب ماكتجارت يقينًا مطلقًا إلا إلى نتائج البرهان القبلى.

إن الكون يبدو، لأول وهلة، أنه يحتوى على جواهر من نوعين مختلفين أتم الاختلاف – هما المادة والروح[1]. غير أن ماكتجارت يرفض التسليم بحقيقة المادة، على أساس أنه لا شيء مما يمتلك كيفًا هو المادة، يمكن أن يمتلك بين أجزائه علاقة التناظر المحدد التى يجب أن توجد بين الأجزاء الثانوية لجوهر ما. دعنا نفترض، من أجل الحجة، أن شيئًا ماديًا معينًا يمتلك جزأين أوليين: جزءًا منهما يمكن أن يوصف

The Nature of Existence, 352. (١)

تماماً بأنه أزرق، بينما يمكن وصف الجزء الآخر تماماً بأنه أحمر. وفقًا لمتطلبات مبدأ التناظر المحدد، لابد أن يكون هناك جزء ثانوى من الجزء الأولى الذى وُصف بأنه أزرق يناظر الجزء الأولى الذى وُصف بأنه أحمر. أعنى، أن هذا الجزء الثانوى سيكون أحمر. غير أن ذلك ليس ممكنًا من الناحية المنطقية. لأن جزءًا أوليًا لا يمكن أن يوصف تمامًا بأنه أزرق، إذا كان جزء من أجزائه الثانوية أحمر. ويمكن أن نستمد نتائج مماثلة إذا نظرنا إلى كيفيات مثل الحجم والشكل. وهكذا لا يمكن أن تنتمى المادة إلى الموجود: أى أنها لا يمكن أن تصف الكون[١].

بقى لنا، بالتالى، الروح. ليس هناك، فى الواقع، دليل برهانى على أن شيئًا يوجد سوى الروح. لأنه ربما تكون هناك صورة لجوهر، لم نخبرها مطلقًا، أو نتخيلها، تشبع المتطلبات لكونها جوهرًا، ومع ذلك ليست روحية. غير أنه ليس لدينا أساس إيجابى للزعم بأن هناك جوهرًا هكذا. ولذلك من المعقول أن نستنتج أن كل جوهر يكون روحيًا.

أما بالنسبة لطبيعة الروح «فإننى أقترح أن أعرّف كيفية الروحية بالقول بأنها كيفية امتلاك مضمون، كله معًا يكون مضمون ذات أو ذوات كثيرة»[٢]. وهكذا تكون الذوات روحية، وكذلك أجزاء الذوات، ومجموعات الذوات، على الرغم من أنه يمكن الاحتفاظ به بالنسبة لذات، مراعاة للاستخدام العام للفظ «روح»[٣].

ولذلك، إذا كانت الروح هى الصورة الوحيدة للجوهر، فإن الكون، أو المطلق سيكون المجتمع الشامل كل الشمول أو نسق الذوات، الذوات التى تكون أجزاءه الأولية. إن الأجزاء الثانوية، من كل الدرجات، هى إدراكات، تكوِّن مضامين الذوات. وفى هذه الحالة، لابد أن تكون هناك علاقات من تناظر مُحدد بين هذه الأجزاء. ويتطلب ذلك، بحق، تحقيق شروط معينة؛ وهى أن ذاتًا يمكن أن تدرك ذاتًا أخرى، وجزءًا من ذات

---

(١) يرى ماكتجارت أنه لافائدة من القول إنه يمكن البرهنة استدلاليًا على وجود المادة من المعطيات الحسية. لأن ما نسميه بالمعطيات الحسية قد تسببه علل روحية. وإذا زعمنا أن المعطيات الحسية هى نفسها جواهر مادية، فإننا نواجه الحجج التى تبين، بوجه عام، أن الجوهر لا يمكن أن يكون ماديًا (المؤلف).

(٢) The Nature of Existence, 381.

(٣) عند ماكتجارت لايمكن تعريف الذات، ونحن نعرفها عن طريق الاتصال المباشر (المؤلف).

أخرى[١]، وأن إدراكًا يكون جزءًا من ذات مُدركة، وأن إدراكًا لجزء من كل يمكن أن يكون جـزءًا من إدراك هذا الكل. غيـر أنه لا يمكن بيـان أن تحـقـيق هذه الشـروط مستحيل؛ وهناك أسباب للاعتقاد بأنها تتحقق بالفعل. ولذلك نستطيع أن نسلِّم بأن المطلق هو النسق أو هو مجتمع الذوات.

هل الذوات خالدة؟ تتوقف الإجابة عن هذا السؤال على وجهة النظر التى نقبلها. فمن جهة، ينكر ماكتجارت حقيقة الزمان، على أساس أن تأكيداً لحقيقة السلسلة الزمنية للماضى، والحاضر، والمستقبل، يجبرنا على أن ننسب تحديدات غير متطابقة بالتبادل لأى حدث معين[٢]. ولذلك إذا قبلنا وجهة النظر هذه، فإننا نصف الذوات بأنها مستمرة أو أزلية بدلاً من أن نصفها بأنها خالدة، وهو لفظ يتضمن استمراراً زمنيًا لا ينتهى. ومن جهة أخرى، ينتمى الزمان، بالتأكيد، إلى مجال الظاهر. وستبدو الذات أنها تبقى وتستمر خلال كل الزمان المستقبلى. «ونتيجة لذلك، فإننى أعتقد أنه قد يكون مـلائمًـا أن نقـول إن الذات خـالدة»[٣]، على الرغم من أنه يـجب أن يُفـهم الخلود بـأنه، بالتالى، يتضمن الوجود من قبل، أى قبل اتحاده بالجسم.

يشير البروفسور «بروود» C.D. Broad[٤] إلى أنه لا يعتقد أن ماكتجارت لم يكن له تلميذ واحد، على الرغم من أنه مارس تأثيراً ملحوظًا على تلاميذه عن طريق دقته المنطقية، وأمانته العقلية، واهتمامه الشديد بالوضوح. وليس ما يدعو إلى الدهشة، بالفعل، إذا كان ماكتجارت قد أخفق فى أن يكون له تلاميذ. لأنه بغض النظر عن الواقعة التى تقول إنه لم يفسر، أكثر مما فعل برادلى، كيف ينشأ مجال الظاهر فى

---

(١) The Nature of Existence, 408.

(٢) cf. the Nature of Existence, 332, and Mctaggart's article on the Unreality of Time in Mind, 1908.

(٣) The Nature of Existence, 503.

(٤) In British Philosophy in the Mid-century, edited by C.A. Mace, p. 45.

المقام الأول، فإن مذهبه يقدم مثالاً أكثر وضوحًا من فلسفة برادلي أو بوزانكيت لتفسير الميتافيزيقا التى قدمها أحيانًا معارضون للميتافيزيقا، أعنى بوصفها علمًا مزعومًا يدعى استنباط طبيعة الحقيقة بطريقة قبلية خالصة. لأن ماكتجارت بعد أن استنبط فى الجزء الأول من مذهبه ما هى الخصائص التى يجب أن يمتلكها الموجود، انتقل، بسرور، فى الجزء الثانى إلى رفض حقيقة المادة والزمان على أساس أنهما لا يحققان المتطلبات التى أرساها فى الجزء الأول. وعلى الرغم من أن نتائجه جعلت، بالتأكيد، فلسفته أكثر متعة وإثارة، فإن غرابتها كانت عرضة لأن تجعل معظم القُراء يستنتجون بدون عناء كبير أنه لابد أن يكون هناك شيء خطأ فى حججه. وعلى أية حال، وجد معظم الناس أنه من الصعب الاعتقاد بأن الحقيقة تتكون من نسق لذوات، مضامينها هى الإدراكات. «ربما يكون حكمهم على حجج ماكتجارت بارعًا، غير أنه غير مقنع».

وربما يُعترض بالقول بأن هذه وجهة نظر مادية، خالصة. فإذا كانت حجج ماكتجارت حججًا جيدة، فإن غرابة نتائجه لا تغير الحقيقة. وهذا صحيح إلى حد كبير. لكنها أيضًا واقعة تقول إن قلة من الفلاسفة اقتنعوا بالحجج التى قُدمت لبيان أن الحقيقة لابد أن تكون كما يقول ماكتجارت أنها كذلك.

٣- ربط ماكتجارت النظرية التى تقول إن الحقيقة الموجودة تتكون من ذوات روحية مع مذهب الإلحاد[1]. بيد أن المثاليين الشخصيين قبلوا صورة ما من مذهب الإلحاد. ويمكن أن نأخذ جيمس وورد (١٨٤٣ - ١٩٢٥) **James Ward** كمثال؛ وهو، سيكولوجى، وفيلسوف، درس فى ألمانيا لمدة قصيرة، حيث وقع تحت تأثير «لوتزه» **Lotze**، وأخيراً شغل كرسى المنطق وفلسفة الذهن فى «كمبردج» (من عام ١٨٩٧ حتى عام ١٩٢٥).

---

(١) يسلِّم ماكتجارت بالإمكان الخالص بأن هناك ذاتًا داخل مجتمع الذوات، التى قد تبدو من وجهة نظر التجربة أنها تمارس وظيفة ضابطة ومراقبة، على الرغم من أنها ليست خلاقة. غير أنه يضيف أنه ليس لدينا سبب لافتراض أن هناك ذاتًا كهذه فى واقع الأمر. وحتى إذا كانت، فإنها لا ترادف الله كما يُتصور، عادة، فى التفكير الملحد (المؤلف).

في عام ١٨٨٦ ساهم «وورد» في «الموسوعة البريطانية» بمقال شهير عن علم النفس، أمده فيما بعد بالأساس لكتابه «المبادئ السيكولوجية» (١٩١٨)، وهو عمل يبين بوضوح تأثير الفلاسفة الألمان مثل «لوتزه» و«فنت» Wundt، و«برنتانو» Brentano.
عارض «وورد» بشدة سيكولوجيا التداعي. ففي رأيه يتكون مضمون الوعي من «تمثلات»، غير أن هذه التمثلات تكوِّن كمًا متصلاً. فهي ليست أحداثًا قائمة بذاتها ومنعزلة، أو انطباعات، يمكن أن ينقسم إليها الكم المتصل المقدم. ويتضح أن عرضًا جديداً يقدم مادة جديدة؛ غير أنه لا يكوِّن، ببساطة،موضوعًا إضافيًا في سلسلة؛ لأنه يعدِّل أو يغير بصورة جزئية مجال الوعي الموجود من قبل. وفضلاً عن ذلك، كل عرض هو عرض لذات، أي أنه تجربة للذات. وفكرة «النفس» ليست عند «وورد» تصوراً لعلم النفس، غير أننا لا نستطيع أن نستغني عن فكرة الذات. لأن الوعي يتضمن انتباهاً انتقائيًا إلى هذه الخاصية أو تلك، أو هذا الجانب أو ذاك من الكم المتصل المقدم؛ وهذا نشاط للذات تحت تأثير مشاعر اللذة والألم. ومع ذلك، من الخطأ أن ننظر إلى ذات الوعي على أنها فقط ملاحظ، أي على أنها ذات عارفة خالصة. لأن الجانب المعرفي من التجربة أساسي، والنشاط الانتقائي الذي أشرنا إليه غائي في الطابع، أي أن الذات النشطة تنتقي وتلتفت إلى معطيات مقدمة من أجل غاية أو غرض[١].

يهاجم «وورد» في السلسلة الأولى من «محاضرات جيفورد»، التي نُشرت عام ١٨٩٩ تحت عنوان «المذهب الطبيعي والمذهب اللاأدري»، ما يسميه بوجهة النظر الطبيعية عن العالم. ولابد أن نميز بين علم طبيعي، من جهة، ومذهب طبيعي فلسفي، من جهة أخرى. فالميكانيكا، مثلاً، التي تعالج، ببساطة، «الجوانب الكمية من الظواهر الطبيعية»[٢]، يجب ألا تختلط بالنظرية الميكانيكية عن الطبيعة، «التي تطمح إلى تحليل

---

(١) هذا المنظور إلى علم النفس هو، في رأي كاتب هذه السطور، أسمى كثيراً من منظور أنصار نظرية التداعي (المؤلف).

(٢) Natuiralism and Agnosticism, 1, p. viii.

العالم الطبيعى إلى مذهب آلى فعلى[١]». إن الفيلسوف الذى يقبل هذه النظرية يعتقد أن صيغ الميكانيكا وقوانينها ليست، ببساطة، أدوات مجردة ومنتقاة لمعالجة بيئة وفق جوانب معينة، أى أدوات تمتلك صحة محدودة، لكنها تكشف لنا عن طبيعة واقع عينى بطريقة كافية. وهو مخطئ بهذا الاعتقاد. لقد حاول، سبنسر، مثلاً، أن يستنبط حركة التطور من مبادئ آلية، وأغفل الواقعة التى تقول إنه فى عملية التطور تظهر مستويات مختلفة تتطلب مقولاتها وتصوراتها الخاصة الملائمة[٢].

ومع ذلك، لا يمكن الدفاع عن المذهب الثنائى، من حيث إنه بديل ممكن للمذهب الطبيعى. صحيح أن البناء الأساسى للتجربة هو علاقة الذات - الموضوع. غير أن هذا التمييز لا يرادف ثنائية بين الذهن والمادة لأنه حتى عندما يكون الموضوع هو ما نسميه بالشىء المادى، فإن الواقعة التى تقول إنه متضمن مع الذات داخل وحدة علاقة الذات ـ الموضوع، تبين أنه لا يمكن أن لا ينسجم تماماً مع الذات. ليست هناك ثنائية بعيدة بين الذهن والمادة يمكن أن تتصدى للنقد.

ولذلك، بعد أن رفض «وورد» المذهب المادى، فى صورة النظرية الآلية عن الطبيعة، والمذهب الثنائى، لجأ إلى ما يسميه بالواحدية الروحية. ومع ذلك، لا يعبر هذا اللفظ عن اعتقاد فى أنه ليس هناك سوى جوهر واحد، أو وجود واحد. إن وجهة نظر «وورد» هى أن كل الكيانات روحية بمعنى ما. أعنى، أنها تمتلك كلها جانباً فيزيائياً. وهكذا توصف نظريته بالتعدد والكثرة؛ ويتحدث فى مجموعته الثانية من «محاضرات جيفورد»، التى ظهرت عام ١٩١١ تحت عنوان «مجال الغايات أو مذهب الكثرة ومذهب التأليه» عن مذهب الكثرة الروحية بدلاً من مذهب الواحدية الروحية، على الرغم من أن لكليهما نفس المعنى، إذا فُهم اللفظ الأخير بصورة صحيحة.

---

(١) Ibid,

(٢) لم يهتم «وورد» باستمرار بملاحظة تمييزه الخاص بين علم طبيعى ومذهب طبيعى فلسفى. ويميل إلى الحديث كما لو كان علم الميكانيكا لا يعالج ما هو «موجود بالفعل» (المؤلف).

قد يبدو لبعض القُراء أنه غريب أن يعتنق أستاذ من كمبردج حديث العهد إلى حد ما نظرية عن شمول النفس. غير أن «وورد» لم يقصد أن يشير، أكثر مما فعل ليبنتس[١]، إلى أن كل كيان أو «موناد» يتمتع بما نسميه بالوعى. فالفكرة هى، بالأحرى، أنه لا وجود لشيء كهذا بوصفه مادة «غليظة جافة»، ولكن كل مركز نشاط يمتلك درجة ما، غالبًا ما تكون درجة أدنى للغاية، من «العقلانية». وفضلاً عن ذلك، يزعم «وورد» أن مذهب الكثرة الروحية ليس نظرية يمكن أن تُستنبط قبليًا، وإنما يقوم على التجربة[٢]. فالعالم لم يؤخذ ببساطة كما نجده، أى من حيث إنه كثرة من أفراد نشطين، لا يتحدون إلا فى تفاعلاتهم المتبادلة وعن طريقها. كما أن هذه التفاعلات تُفسر عن طريق المماثلة بالمعاملات الاجتماعية، أى بوصفها تجارة متبادلة، أعنى من حيث إنها تقوم على المعرفة وبذل الجهد[٣].

وبالتالى يسلِّم «وورد» بأنه يمكن الوقوف على هذه الفكرة عن كثرة مراكز متناهية ونشطة للتجربة. لأن كانط كشف عن المغالطات فى البراهين النظرية المزعومة على وجود الله. وقدم مذهب التأليه فى الوقت نفسه وحدة لا توجد فى مذهب الكثرة بدون

---

(١) يشبه مذهب الكثرة عند «وورد» مونادولوجيا ليبنتس، سوى أن المونادات عند «وورد» ليست «لا نوافذ لها»، ولكنها تؤثر بعضها على بعض (المؤلف).

(٢) العبارات القبلية الوحيدة التى تجاوز الاعتراض هى، بالنسبة لـ «وورد» «عبارات صورية خالصة» (The Realm of Ends p. 227)، وهى عبارات المنطق والرياضيات. لا تقدم هذه العبارات معلومات فعلية عن العالم. ومع ذلك، إذ ادعى فيلسوف أن يستنبط طبيعة الحقيقة من لوحة مقولات، ووجدنا أنها تنطبق على العالم، فإننا سنجد أيضًا أنها مأخوذة من التجربة فى المقام الأول (المؤلف).

(٣) The Realm of Ends, p. 225.

واضح أنه كلما أُعد لظهور مذهب شمول النفس المدهش بصورة أقل، فإنه يكون أكثر عرضة للنقد حتى إنه لا تُقدم معلومات جديدة، ولكنه يكمن، ببساطة، فى تفسير مسار الأشياء الذى يمكن ملاحظته تجريبيًا وفق مماثلات معينة منتقاة. وبالتالى يبدو التساؤل عما إذا كان صحيحًا أم لا بوصفه تساؤلاً عما إذا كان وصف معين مناسبًا، وليس عما إذا كان سلوك معين يحدث أم لا (المؤلف).

الله. وفضلاً عن ذلك، يلقى مفهوما الخلق والحفظ ضوءًا على وجود الكثير، على الرغم من أنه يجب أن يُفهم الخلق عن طريق الأساس والنتيجة بدلاً من أن يفهم عن طريق العلّة والمعلول. «الله هو أساس وجود العالم»(١). كما أن «وورد» يبرهن بطريقة شبه برجماتية على أن قبول فكرة الله ذات فائدة فى زيادة ثقة الفيلسوف الذى يؤمن بالكثرة بدلالة الوجود المتناهى، وبالتحقيق النهائى لمثال مملكة الغايات. إن العالم، بدون الله من حيث إنه متعال وفعال بصورة محايثة فى الكون «قد يبقى للأبد حتى إن الشىء المتنافر ينسجم، ذلك الذى نجده الآن»(٢).

٤- يمكننا أن نغامر بأمان بتعميم يقول إن أحد العوامل الأساسية فى المثالية الشخصية هو حكم القيمة؛ أعنى أن الشخصية تمثل القيمة العليا داخل ميدان تجربتنا. وقد يبدو هذا القول، بالفعل، غير ممكن التطبيق على فلسفة ماكتجارت، الذى يزعم البرهنة على ما هى الخصائص التى يجب أن تنتمى إلى الموجود عن طريق استدلال قَبْلى، ويسأل بالتالى عن أنواع الأشياء التى تكون جواهر لأول وهلة تمتلك بالفعل هذه الخصائص. ولكن لا ينجم عن ذلك بالضرورة، بالطبع، أن حكم القيمة لا يكوِّن عاملاً ضمنيًا فعالاً حتى فى فلسفته. وعلى أية حال يتضح أن تنقيح برنجل - باتسون للمثالية المطلقة قد حث عليه اقتناع بالقيمة المطلقة للشخصية، وأن مذهب الكثرة الروحية عند «وورد» ارتبط باقتناع مشابه.

واضح أن المثالية الشخصية لا تتكون، ببساطة، من حكم القيمة هذا. فهى تحتوى، أيضًا، على اقتناع هو أنه يجب أن تؤخذ الشخصية بوصفها المفتاح لطبيعة الحقيقة، ومحاولة مؤكدة لتفسير الحقيقة على هدى هذا الاقتناع. وهذا يعنى أن المثالية

(١) The Realm of Ends, p. 234.

(٢) Ibid, p. 421.

الشخصية تميل إلى مذهب الكثرة والتعدد وليس إلى مذهب الواحدية. وتصور متكثر للكون يهيمن بوضوح فى فلسفتى ماكتجارت، و«وورد». أما عند برنجل - باتسون فيضبطه الإبقاء على فكرة المطلق من حيث إنها تجربة واحدة شاملة كل الشمول. كما أن القيمة التى يسندها للشخصية المتناهية تدفعه إلى محاولة تفسير مذهب الواحد على نحو لا يتضمن انغماس أو طمس الكثير فى الواحد.

إن النتيجة الطبيعية فى ميتافيزيقا التحول من مذهب الواحدية إلى مذهب التعدد والكثرة على هدى الاقتناع بقيمة الشخصية هى تأكيد أحد أشكال مذهب التأليه. ففى حالة ماكتجارت الاستثنائية يُفسر المطلق، بالفعل، بوصفه مجتمع أو نسق الذوات الروحية المتناهية. وعند برنجل - باتسون يضبط التأثير الذى لايزال يمارسه تراث المثالية المطلقة على فكرة التحول إلى مذهب التأليه الصريح. غير أن الحركة الداخلية، إن جاز التعبير، للمثالية الشخصية هى نحو تفسير الحقيقة النهائية بأنها شخصية فى طابعها وهى من نوع يقر بالحقيقة المستقلة لأشخاص متناهين. لابد أن يتحول مفهوم الله وفقًا لما يراه الفلاسفة المثاليون المطلقون إلى مفهوم المطلق. ويميل مفهوم المطلق فى المثالية الشخصية إلى أن يتحول، كما رأينا، إلى مفهوم الله من جديد. صحيح أن ماكتجارت ينظر إلى فكرته عن مجتمع أو نسق الذوات على أنه التفسير المناسب للمطلق الهيجلى. لكننا نجد تحولاً واضحًا إلى مذهب التأليه عند «جيمس وورد». ولا داعى للدهشة أنه يؤكد بوضوح تشابهًا مع كانط وليس مع هيجل.

إن مسألة إلى أى مدى نمد تطبيق لفظ «مثالية مطلقة» هى، بداخل حدود، مسألة اختيار. لننظر، مثلاً، إلى «وليم ريتشى سورلى» **W. R. Sorley** (١٨٥٥-١٩٣٥)، الذى شغل كرسى الفلسفة الخلقية فى جامعة كمبردج من عام ١٩٠٠ حتى عام ١٩٣٢. لقد اهتم، أساسًا ، بمشكلات ترتبط بطبيعة القيم وحكم القيمة، ومن الأفضل أن نلقبه بفيلسوف القيمة. غير أنه بحث أيضًا فى نوع النظرية الفلسفية العامة التى يجب أن نعتنقها عندما نضع القيم بجدية فى الاعتبار من حيث إنها عناصر

فى الواقع. ولذلك يصر على أن الأشخاص هم «حاملو القيمة»[١]، وأن الميتافيزيقا تبلغ ذروتها فى فكرة الله، متصوراً لا على أنه خالق فقط، وإنما على أنه «ماهية كل القيم ومصدرها» أيضًا، وأنه يريد أن تشارك العقول الحرة التى تدين بوجوها له فى كل هذه القيم[٢]. والنتيجة العامة لتأملاته هى أنه يمكن أن يُلقب، بصورة معقولة، بأنه فيلسوف مثالى شخصى.

ومع ذلك، لا يمكن أن نتوقع تلخيص أفكار كل هؤلاء الفلاسفة البريطانيين الذين يمكن وصفهم، بصورة معقولة، بأنهم فلاسفة مثاليون شخصيون. ويمكننا بدلاً من ذلك أن نوجه الانتباه إلى الاختلافات فى المواقف نحو العلوم بين المثاليين المطلقيين والمثاليين الشخصيين. لم ينكر برادلى، بالتأكيد، صحة العلم على مستواه الخاص. لكن من حيث إنه حصر كل تفكير نظرى فى مجال الظاهر، فإنه تورط فى التمسك بأن العلوم لا تستطيع أن تكشف لنا عن طبيعة الحقيقة من حيث إنها تتميز عن الظاهر. ونحن نجد، بالفعل، الموقف نفسه عند ماكتجارت، الذى يكون العالم المكانى ـ الزمانى بالنسبة له ظاهراً. وحتى جيمس وورد قلل، فى جدله ضد المذهب الطبيعى والنظرية الآلية عن العالم، من قدرة العلم على أن يكشف لنا عن طبيعة الحقيقة، وشدد على شخصية الإنسان الصانعة لمفاهيم علمية مجردة، يجب الحكم عليها عن طريق منفعتها وليس عن طريق أى ادعاء لحقيقة مطلقة. واقتنع فى الوقت نفسه بأن العلوم العينية مثل البيولوجيا وعلم النفس، تفترض فلسفته التعددية وتؤكدها. وبوجه عام، لم يهتم الفلاسفة المثاليون الشخصيون كثيراً بالاشتراك فى الحكم على العلم، وحصره فى مجال الظاهر، كما اهتموا بالاعتراض على زعم الفلسفات المادية والآلية بأنها النتاج المنطقى للعلوم. إن الميل العام إلى أية درجة من المثالية الشخصية هو لجوء إلى واقعة

---

(١) Contemporary British Philosophy, second series, p. 254.

(٢) Ibid, p. 265.

تقول إن العلوم المختلفة تتطلب مقولات مختلفة لكي تضطلع على مستويات مختلفة من التجربة، أو جوانب الحقيقة، ولكي تنظر إلى الميتافيزيقا على أنها مشروعة، وتوسيع ضروري لميدان التفسير بدلاً من أن تنظر إليها على أنها الطريق الفريد إلى معرفة الحقيقة التي تُمنع منها العلوم التجريبية بالضرورة، تلك العلوم التي تكون محصورة في مجال الظاهر. وقد لا تنطبق هذه الملاحظة على ماكتجارت. غير أنه من نوع خاص Sui Genris بالفعل. إن الموقف العام للفلاسفة المثاليين الشخصيين هو إثبات أن التجربة والمنظور التجريبي للفلسفة يدعمان مذهب الكثرة والتعدد بدلاً من نوع المذهب الواحدي الذي يميز المثالية المطلقة، وإذا وضعنا في الاعتبار الأنواع المختلفة من العلوم[1]، فإننا نستطيع أن نرى أن الفلسفة الميتافيزيقية ليست نقيضة للعلم، بل هي تتويج طبيعي لذلك التفسير للحقيقة الذي يجب على العلوم أن تقوم بأدوارها الخاصة فيه.

ونقطة أخيرة. وهي إذا استثنينا مذهب ماكتجارت، فإن المثالية الشخصية مقدر لها عن طريق طبيعتها الخالصة أن تستعين بفلاسفة ذوي عقول متدينة؛ أي أن تستعين بنوع الفلاسفة الذين يُعتبرون أشخاصًا ملائمين لأن يتلقوا دعوات لإلقاء سلسلة من محاضرات جيفورد. وما كتبه المثاليون الشخصيون هو، بوجه عام، تهذيب ديني. وقد كان أسلوب الفلسفة عندهم، بوضوح، أقل هدمًا للإيمان المسيحي من المثالية المطلقة عند برادلي[2]. ولكن على الرغم من أن الفلسفات المتنوعة التي يمكن النظر إليها

---

(١) عندما كتب وورد كما لو كان العلم لا يزودنا بمعرفة ما هو حقيقي بصورة عينية، فإنه كان يتصور أساسًا الميكانيكا التي ينظر إليها على أنها فرع من الرياضيات. ولقد كان في هذه الحالة، كما أشرنا من قبل، عالم نفس (المؤلف).

(٢) لا أقصد الإشارة إلى أن برادلي يوصف بصورة صحيحة بأنه مفكر غير متدين. وفي الوقت نفسه فإن مفهوم الله ينتمي عنده إلى مجال الظاهر، ومن الخلف أن نزعم أنه مفكر مسيحي. فهو لم يكن كذلك (المؤلف).

بصورة معقولة على أنها ممثلة للمثالية الشخصية هى فلسفات تهذيبية بدرجة كافية من وجهتى النظر الأخلاقية والدينية، فإنها تميل إلى إعطاء انطباع، على الأقل فى جوانبها الأكثر ميتافيزيقية، هو أنها سلسلة من أقوال شخصية عن الاعتقاد الذى يدين لحجة متشددة أقل مما يدين لتشديد انتقائى على جوانب معينة من الحقيقة[1]. ومن المفهوم أن فلاسفة آخرين من كمبردج إبان حياة «وورد» و«سورلى» افترضوا أنه يجب علينا أن نبذل أقصى ما فى وسعنا لكى نجعل أسئلتنا واضحة ودقيقة بقدر المستطاع ونعالجها واحدة إثر الأخرى بدلاً من الاندفاع إلى تقديم تفسيرات واسعة النطاق للحقيقة. ومع ذلك، على الرغم من أن ذلك يبدو افتراضًا معقولاً للغاية وعمليًا، فإن المشكلة هى أن المشكلات الفلسفية من شأنها أن تتداخل وتتشابك. ولم تبرهن فكرة تقسيم الفلسفة إلى تساؤلات محددة بوضوح يمكن الإجابة عنها بصورة منفصلة، نقول لم تبرهن هذه الفكرة من الناحية العملية على أنها مفيدة ومثمرة كما يأمل بعض الناس. ومع ذلك، لا يمكن الإنكار أن المذاهب المثالية تبدو، فى المناخ الحالى للفلسفة البريطانية، أنها تنتمى إلى حقبة ماضية من التفكير. وذلك يجعلها، بالفعل، مادة مناسبة للمؤرخ. بيد أن ذلك لا يعنى أن المؤرخ لا يمكنه أن يتساءل هل هناك، بالفعل، تبرير كبير لتخصيص مساحة لمذاهب صغيرة لا يؤثر على الخيال على النحو الذى يؤثر به مذهب هيجل. ومع ذلك، فهناك ما ينبغى أن يقال وهو أن المثالية الشخصية تمثل الاعتراض المتكرر على استيعاب الشخصية المتناهية فى واحد، مهما تصورناه. من السهل القول بأن الشخصية هى «ظاهر»، ولكن لم يفسر أى مذهب واحدى كيف ينشأ مجال الظاهر فى المقام الأول.

---

(١) يدعى ماكتجارت، يقينًا أنه وصل إلى نتيجته عن طريق حجة صارمة. لكن نتائجه ليست تهذيبية بصفة خاصة من وجهة النظر الدينية، إذا لم يكن المرء على استعداد لأن يثبت أن وجود الله أو عدم وجوده مسألة ليس لها أهمية بالنسبة للدين (المؤلف).

الجزء الثالث

المذهب المثالى فى أمريكا

الفصل الحادى عشر

مدخل

ـ بدايات الفلسفة فى أمريكا : صمويل جونسون وجوناثان إدواردز

ـ عصرالتنوير فى أمريكا : بنيامين فرانكلين وتوماس جيفرسون

ـ أثر الفلسفة الاسكتلندية ـ رالف والدو إمرسون ومذهب العلو

ـ وليم تورى هاريس وبرنامجه عن الفلسفة النظرية التأملية

١- يمكن تعقب الأصول البعيدة للتأمل الفلسفى فى أمريكا إلى بيورتان[١] إنجلترا الجديدة. ويتضح أن الهدف الأول للبيورتان هو تنظيم حياتهم وفق المبادئ الدينية والأخلاقية التى آمنوا بها. لقد كانوا مثاليين بالمعنى غير الفلسفى للفظ. كما أنهم كانوا من أتباع «كالفن» الذين لم يسمحوا بالخروج عما نظروا إليه على أنه مبادئ الاعتدال. ويمكننا فى الوقت نفسه أن نجد من بينهم عنصراً للتأمل الفلسفى، حث عليه، أساساً، تفكير «بطرس راموس» **Petrus Ramus** أو بييردى لارامى (١٥١٥ - ١٥٧٢)، وموسوعة «يوهان هينرش ألستد» **J. Heinrish Alsted** (١٥٨٨ - ١٦٣٨).

---

(١) البيوريتانية أو التطهرية Puritanism حركة دينية واجتماعية ضمن الكنيسة البروتستانتية ظهرت فى إنجلترا أولاً فى أواخر ق ١٦، ثم انتقلت إلى الولايات المتحدة مع المهاجرين الإنجليز وتمتعت حتى القرن التاسع عشر بسلطة أخلاقية كبيرة (المراجع)

أصبح «بطرس راموس»، الفيلسوف الإنساني الفرنسي والمنطقي الشهير، من أتباع «كالفن» عام ١٥٦١، قدّم نظرية عن استقلال كل كنيسة عن الأخرى، وقد أُودى به، في النهاية، في مذبحة عشية عيد ميلاد القديس «بارثولوموى». ولذلك كانت لديه مؤهلات خاصة لأن ينظر إليه أنصار نظرية استقلال الكنائس على أنه راع عقلى لإنجلترا الجديدة[١]. ونشر «ألستد»، وهو من أتباع «ميلانكتون» Melanchthon[٢]، وتلميذ «بطرس راموس»، موسوعة عن الآداب والعلوم عام ١٦٣٠. احتوى هذا العمل، الذى اصطبغ بصبغة أفلاطونية، على قسم خُصص لما أسماه «ألستد» بالأركيولوجيا، أى نسق مبادئ المعرفة والوجود. وأصبح نصًا شائعًا فى إنجلترا الجديدة.

تم بيان الانتماءات الدينية في الحقبة الأولى من الفلسفة الأمريكية عن طريق واقعة تقول إن الفلاسفة الأوائل كانوا قساوسة. و«صمويل جونسون» (١٦٩٦ - ١٧٧٢) S. Johnson هو مثال على ذلك. دخل فى البداية الكنيسة الإنجيلية عام ١٧٧٢ بوصفه قسيسًا من دعاة استقلال كل كنيسة عن الأخرى، وتلقى بالتالى تعاليم إنجيلية. ونُصِّب عام ١٧٥٤ الرئيس الأول لكلية الملك، بنيويورك، التى هى الآن جامعة «كولمبيا».

يشير «جونسون» فى سيرة حياته إلى أنه عندما كان يدرس فى جامعة «ييل» كان مستوى التعليم متدنيًا. فقد أظهر، بالفعل، انحطاطًا مقارنة بمستويات المقيمين الأصليين الذين نشأوا فى إنجلترا. حقًا، لم يكن اسم «ديكارت»، و«بويل» و«لوك» و«نيوتن» معروفًا، وفتح إدخال كتابات لوك، ونيوتن، بالتدريج، خطوطًا جديدة للتفكير. غير أنه كان هناك ميل قوى لجعل التعليم العلمانى مساويًا لبعض أعمال «راموس» و«ألستد»، والنظر إلى التيارات الفلسفية الجديدة على أنها خطر على نقاد الإيمان

---

(١) اسم عام يطلق على مجموعة الولايات الواقعة فى الشمال الشرقى من الولايات المتحدة الأمريكية. (المراجع)

(٢) فيلب ميلانكتون (١٤٩٧ - ١٥٦٠) لاهوتى ألمانى تعاون مع مارتن لوثر فى حركة الإصلاح الدينى. (المراجع)

الدينى. وبمعنى آخر؛ أُستخدمت «الإسكولائية» التى أدت غرضاً مفيداً فى الماضى لمنع انتشار الأفكار الجديدة.

لقد أتى «جونسون» نفسه تحت تأثير «باركلى». تعرّف عليه إبان زيارته الأخيرة لـ«رود إيلند» **Rhode Island** (١٧٢٩ - ١٧٣١)، وأهدى إلى باركلى كتابه «مبادئ الفلسفة» الذى ظهر عام ١٧٥٢[١].

لكن على الرغم من أنه تأثر بشدة بلا مادية باركلى، فإنه لم يكن على استعداد لأن يقبل وجهة نظره التى تقول إن المكان والزمان علاقتان جزئيتان بين أفكار جزئية، وإن المكان والزمان المتناهيين هما، ببساطة، فكرتان مجردتان. لقد أراد أن يبقى على نظرية نيوتن ـ كلارك عن المكان والزمان المطلقين واللامتناهيين، على أساس أن الإقرار بوجود كثرة من أرواح متناهية يتطلبهما، فإذا لم يكن هناك مكان مطلق، مثلاً، ستتفق كل الأرواح المتناهية مع بعضها. وفضلاً عن ذلك، حاول «جونسون» أن يضع نظرية الأفكار عند باركلى فى صياغة أفلاطونية، بإثبات أن كل الأفكار هى نسخ من نماذج أصلية موجودة فى العقل الإلهى. وبمعنى آخر، بينما رحب «جونسون» بلامادية «باركلى»، فإنه حاول أن يجعلها تتلاءم مع التراث الأفلاطوينى الموجود من قبل فى الفكر الأمريكى.

ومن الممثلين الأكثر شهرة للفكر الأمريكى فى القرن الثامن عشر هو «جوناثان إدواردز» **J. Edwards** (١٧٠٣ - ١٧٥٨)، وهو لاهوتى شهير من أنصار الداعين إلى استقلال كل كنيسة عن غيرها. تعلّم فى جامعة «ييل»، وتعرف على كتاب لوك «مقال فى الفهم البشرى» عام ١٧١٧، وتعرف على كتاب هاتشيسون «بحث فى أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة» عام ١٧٣٠. وعلى الرغم من أنه كان، أساساً، لاهوتيًا من أنصار

---

(١) يمكن أن نجد مناظرات جونسون الفلسفية مع باركلى فى المجلد الثانى من الطبعة النقدية لأعمال الأسقف (يقصد باركلى)، التى نشرها البرفسور T. E. Jessop (المؤلف).

كالفن، شغل معظم حياته في وظائف كنسية، فإنه حاول أن يقوم بعمل مركب من لاهوت كالفن والفلسفة الجديدة. أو بتعبير آخر، استخدم أفكاراً مأخوذة من الفلسفة المعاصرة في تفسير لاهوت كالفن. وأصبح في عام ١٧٥٧ رئيساً لكلية برنستون، بولاية نيوجيرسي، التي هي الآن جامعة برنستون، غير أنه توفي إثر إصابته بمرض الجدري في عام ١٧٥٨.

ينظر «إدواردز» إلى الكون على أنه لا يوجد إلا داخل العقل الإلهي أو الروح. أما المكان، الضروري، واللامتناهي، والأزلي، فهي، في الواقع، صفات لله. وفضلاً عن ذلك، فإن الأرواح فقط هي التي تكون، إذا تحدثنا بصورة صحيحة، جواهر. فليست هناك جواهر مادية شبه مستقلة تمارس نشاطاً علّياً حقيقياً. صحيح أن الطبيعة توجد بوصفها ظاهراً، ومن وجهة نظر العالم، الذي يهتم بالظواهر أو بالمظاهر، هناك اطراد في الطبيعة، أعني نظاماً ثابتاً. إن العالم من حيث هو كذلك يستطيع أن يتحدث، بصورة مشروعة، عن قوانين طبيعية. لكننا نستطيع من وجهة نظر فلسفية أعمق أن لا نسلّم إلا بفاعلية علّية حقيقية واحدة، أعني فاعلية الله. وليس الحفظ الإلهي لأشياء متناهية هو خلق متكرر باستمرار فقط، ولكن من الصواب أيضاً أن اطراد الطبيعة هو، من وجهة النظر الفلسفية، تكوين جزافي، كما يرى إدواردز، للإرادة الإلهية. ليس هناك، بالفعل، شيء هكذا في الطبيعة بوصفه علاقة ضرورية، أو بوصفه علّية فاعلة؛ فكل صنوف الارتباط تتوقف، في النهاية، بوصفها أمراً **Fiat** تعسفياً لله.

يجب ألا تؤخذ الواقعة التي تقول إن «إدواردز» يرفض، مع باركلي، وجود الجوهر المادي، ولكنه يسلّم بوجود الجواهر الروحية ـ على أنها تعني أن المشيئة (الإرادة) البشرية تكوّن من وجهة نظره استثناء للحقيقة العامة التي تقول إن الله هو العلّة الحقيقية الوحيدة. فنحن نستطيع، من وجهة نظر ما، أن نقول، بالتأكيد، إنه يقدم تحليلاً تجريبياً للعلاقات، بصفة خاصة للعلاقة العلّية. غير أن تحليله يرتبط بفكرة «كالفن» عن القدرة الإلهية، أو العلّية، على إنتاج مثالية ميتافيزيقية يظهر فيها الله بوصفه العلّة الحقيقية الوحيدة. يرفض «إدواردز»، بوضوح، في عمله عن «حرية

الإرادة» فكرة الإرادة البشرية المحددة لذاتها. فمن وجهة نظره، من الخُلف، كما أنه تعبير عن مذهب أرمينوس، أن نثبت أن الإرادة البشرية تستطيع أن تختار ضد الباعث المهيمن أو الميل المهيمن[١]. فالاختيار محدد باستمرار عن طريق الباعث المهيمن، وهذا الباعث محدد بدوره عن طريق ما يبدو أنه الخير الأعظم. وإذا تحدثنا من الناحية اللاهوتية، فإن إرادة الإنسان تكون محددة سلفًا عن طريق خالقه. لكن من الخطأ افتراض أن ذلك يعفى الإنسان من كل مسئولية أخلاقية. لأن الحكم الأخلاقى على الفعل يعتمد، ببساطة، على طبيعة الفعل، ولا يعتمد على علّته. فالفعل الشرير يظل فعلاً شريرًا، أيًا كانت علّته.

ثمة خاصية مدهشة لتفكير «إدواردز» وهى نظريته عن إحساس الله، أو الوعى المباشر بالامتياز الإلهى. وبوجه عام، لقد تعاطف مع «اليقظة العظيمة» لإحياء الدين فى عامى ١٧٤٠ - ١٧٤١. ورأى أن الوجدانات الدينية، التى كتبت عنها بحثًا، تكشف عن وعى بالامتياز الإلهى الذى يجب أن يُنسب إلى القلب وليس إلى العقل. وحاول فى الوقت نفسه أن يميز بين إحساس الله والحالات الانفعالية العالية التى تميز الاجتماعات التى تدعو إلى إحياء الدين. ومن أجل القيام بذلك، طوّر نظرية عن إحساس الله، من الصواب أن نرى فيها أثر أفكار «هاتشيسون» الأخلاقية والجمالية.

يرى إدواردز أنه كما أن الإحساس بحلاوة العسل تسبق وتكمن خلف أساس حكمنا الأخلاقى على أن العسل حلو، فكذلك عاطفة أو إحساس القداسة الإلهية، مثلاً تكمن خلف أساس الحكم على أن الله مقدس. وبوجه عام، كما أن إحساسًا بجمال موضوع ما، أو إحساسًا بالامتياز الأخلاقى لشخص ما تفترضه مسبقًا أحكام تعبر

(١) من الواضح أنه إذا كنا نعنى بالميل المهيمن أو الدافع الأقوى الدافع الذى «يسيطر» ويسود بالفعل، فمن الخُلف أن نزعم أننا نستطيع أن نقاومه. لكن القول أننا نتبعه باستمرار يصبح تحصيل حاصل (المؤلف).

عن هذا الإحساس أو الشعور، فكذلك الإحساس بالامتياز الإلهى تفترضه مسبقًا أحكامنا «الدماغية» عن الله. ربما يكون لفظ «كما أن» عرضة للنقد. لأن إحساس الله هو، عند إدواردز، موافقة وجودنا للوجود الإلهي، وذو أصل مفارق للطبيعة. غير أن المسألة هي أن الإنسان يستطيع أن يعي الله عن طريق صورة من التجربة تماثل التجربة الحسية وتماثل السعادة التى يشعر بها فى ملاحظة موضوع جميل، أو تعبير عن امتياز أخلاقى.

وربما نستطيع أن نرى فى هذه النظرية تأثير المذهب التجريبى عند لوك. ولا أعنى الإشارة، بالتأكيد، إلى أن لوك نفسه أقام الإيمان بالله على الشعور أو على الحدس. إذ إن منظوره بالنسبة لهذه المسألة هو منظور عقلي؛ وعدم ثقته «بمذهب التعصب» أمر شهير ومعروف. بيد أن إصراره العام على أولوية التجربة الحسية ربما يكون أحد العوامل التى أثرت فى فكر «إدواردز»، على الرغم من أن تأثير فكرة هاتشيسون عن الإحساس بالجمال الأخلاقى أو الامتياز أكثر وضوحًا بالتأكيد.

لم يعش إدواردز طويلاً بدرجة تمكنه من تنفيذ مشروعه الخاص بكتابة لاهوت كامل، متطور نسقيًا وفق منهج جديد. لكنه كان مؤثرًا إلى حد كبير بوصفه لاهوتيًا؛ وقد كوّنت محاولته فى أن يوفق بين لاهوت كالفن، والمثالية، ونزعة لوك التجريبية، ورؤية نيوتن للعالم، التعبير الأول الأساسى عن الفكر الأمريكى.

٢- إذا كان القرن الثامن عشر فى أوروبا يسمى عصر التنوير. فإن أمريكا لديها ما يُسمى، عادة، بعصر تنويرها. ولا يمكن، بالفعل، أن نقارنه، فى مجال الفلسفة، بنديها فى إنجلترا وفرنسا. لكنه على الرغم من ذلك ذو أهمية فى تاريخ الحياة الأمريكية.

الخاصية الأولى التى يمكن أن نلحظها هى محاولة فصل الفضائل الأخلاقية البيورتانية عن وضعها اللاهوتى؛ وهى محاولة تمثلها تمامًا تأملات «بنيامين فرانكلين» B. Franklin (١٧٠٦ - ١٧٩٠). كان معجبًا بـ«وليم ولاستون» - المؤله الطبيعى الإنجليزى - ولم يكن، بالتأكيد، الشخص الذى اقتفى أثر «صمويل جونسون»

أو «جوناثان إدواردز». لم يكن للوحى عنده، كما يصرح، أهمية. وكان مقتنعًا بأنه يجب إعطاء الأخلاق أساسًا نفعيًا بدلاً من أساس لاهوتى. إن بعض أنواع الفعل مفيدة للإنسان وللمجتمع، فى حين أن بعض الأنواع الأخرى من الفعل ضارة. يمكن النظر إلى الأولى على أنها أفعال واجبة، ويمكن النظر إلى الثانية على أنها أفعال ممنوعة ومحرمة. ويبرر الفضائل مثل الاعتدال والاجتهاد منفعتها. أما مضاداتها فهى تستحق اللوم؛ لأنها تضر بمصالح المجتمع وبالنجاح الشخصى.

من الصعب وصف «فرانكلين»، بما له من شهرة، بأنه فيلسوف عميق،على الرغم من الواقعة التى تقول إنه واحد من مؤسسى الجمعية الفلسفية الأمريكية. وتقديم صورة عن نظرته الأخلاقية مسألة بسيطة. صحيح أنه أثنى على الثقة، والإخلاص، والاستقامة؛ الفضائل التى قدرها البيورتانيون وأثنوا عليها ثناء كبيرًا، بوصفها فضائل أساسية للخير البشرى. لكن ما إن مُجدت هذه الفضائل لأن الناس المخلصين والأمناء ربما كانوا أكثر نجاحًا فى الحياة من الناس غير المخلصين وغير الأمناء، حتى حلَّت برجماتية مبتذلة معينة محل المثالية الدينية الموجودة عند العقل البيورتانى فى أحسن أحواله. فلم يعد الأمر أن يصبح الإنسان صورة الله، كما كان الحال مع اللاهوتيين البيورتان ذوى التفكير الأفلاطونى. وإنما أصبحت المسألة، بالأحرى، هى «نم مبكرًا، واستيقظ مبكرًا، فذلك يجعل الإنسان صحيًا وغنيًا وحكيمًا». وربما يكون هذا مبدأ معقولاً، لكنه لا يرفع الإنسان إلى أعلى ولا يصلح الأخلاق بصفة خاصة.

ومع ذلك، حتى إذا مالت تأملات «فرانكلين» إلى افتراض طابع مبتذل، فإنها تمثل الحركة نفسها فى وضع الأخلاق على أقدامها الخاصة، وفصلها عن اللاهوت الذى نجده فى صور أكثر مهارة فى الفلسفة الأوروبية فى القرن الثامن عشر. والإبقاء على الفضائل البيورتانية فى ثوب علمانى ذو أهمية تاريخية ملحوظة فى تطوير النظرة الأمريكية.

وثمة خاصية أخرى لعصر التنوير فى أمريكا وهى علمنة فكرة المجتمع. فقد كان مذهب «كالفن» منذ البداية معارضًا لسيطرة الدولة على الكنيسة. وعلى الرغم من أن

الميل العام لأنصار «كالفن» هو أن يضمنوا، عندما يكون ذلك ممكنًا، التحكم واسع الانتشار فى المجتمع، من حيث المبدأ، فإنهم عرفوا تمييزًا بين مجموعة المؤمنين الحقيقيين والمجتمع السياسى. وفضلاً عن ذلك، فقد أخذ مذهب «كالفن» فى إنجلترا الجديدة صورة الدعوة إلى استقلال الكنائس عن بعضها. وعلى الرغم من أنه حالما يُنصب القسيس، ويمارس سلطة عظيمة، من الناحية العملية، فإن التجمعات كانت، ببساطة من الناحية النظرية، اتحادات اختيارية من مؤمنين متشابهين فى الرأى. ولذلك، عندما تجردت هذه الفكرة عن المجتمع من جمعياته اللاهوتية والدينية، فإنها جعلت نفسها مناسبة لمنفعة فى مصلحة المذهب الجمهورى الديمقراطى. وقد كانت نظرية لوك عن العقد أو العهد ميسورة لأن تخدم كأداة.

ومع ذلك لم تكن عملية علمنة نظرية المجتمع الدينى المرتبطة بمذهب الداعين إلى استقلال الكنائس فى إنجلترا الجديدة سوى عامل واحد فى موقف معقد. وثمة عامل آخر وهو التطور فى العالم الجديد لمجتمعات رائدة لم ترتبط، أساسًا، إن لم ترتبط مطلقًا، بمجموعات وحركات دينية خاصة. وكان على المجتمعات المتاخمة[1] أن تجعل فكرتى القانون والتنظيم الاجتماعى اللتين حملتهما معها ملائمة للمواقف التى وجدت نفسها فيها. وقد كانت رغبتهم الأساسية، بوضوح، هى ضمان شروط للنظام، بقدر المستطاع، عساها أن تمنع الطغيان، وتساعد الأفراد على أن يسعوا نحو غاياتهم المتعددة فى سلام نسبى. ولاداعى للقول إن أعضاء المجتمعات المتاخمة لم يهتموا كثيرًا بالفلسفة السياسية، أو بالفلسفة من أى نوع. وقد مثلوا فى الوقت نفسه مجتمعًا ناميًا يتضمن بصورة ضمنية نظرية لوك عن الاتحاد الحر لموجودات بشرية تنظم نفسها وتخضع لقانون من أجل حماية البناء الاجتماعى والنظام الذى يسمح بالممارسة السلمية للمبادأة الفردية، مع إنها تنافسية. وفضلاً عن ذلك، أثر نمو هذه المجتمعات،

(١) ربما لاحظنا أن بنيامين فرانكلين يشدد على الفضائل والقيم التى برهنت على أنها ذات فائدة فى المجتمعات المتاخمة (المؤلف).

مع تشديد على نجاح مؤقت، انتشار فكرة التسامح، التى قلما كانت وجهة نظر قوية للاهوتيين والقساوسة الكالفنيين.

لقد ارتبطت فكرة المجتمع السياسى من حيث إنه اتحاد إرادى لموجودات بشرية من أجل إرساء النظام الاجتماعى بوصفه إطاراً للممارسة السلمية للمبادأة الخاصة مع فكرة الحقوق الطبيعية التى افترضها مجمع مُنظَّم ويجب أن يحميها. وقد وجدت نظرية الحقوق الطبيعية، التى ناصرها لوك وكُتاب انجليز وفرنسيين آخرين، تعبيراً فى كتاب «حقوق الإنسان»[١]. لمؤلفه «توماس بين» T. Paine (١٧٣٧ – ١٨٠٩)؛ وهو مؤله طبيعى أصر على سيادة العقل، وعلى الحقوق المتساوية لجميع الناس. كما أنها وجدت طرحًا قويًا عند «توماس جيفرسون» T. Jefferson (١٧٤٣ – ١٨٢٦)؛ الذى أعدَّ مسودة إعلان الاستقلال عام ١٧٧٦. تؤكد هذه الوثيقة الشهيرة أنه أمر واضح بذاته أن كل الناس خلقوا متساوين، وأن خالقهم منحهم حقوقًا معينة لا يمكن نزعها عنهم، ومن بين هذه الحقوق حق الحياة، والحرية، وتحقيق السعادة. ويؤكد الإعلان إلى جانب ذلك، أن الحكومات أُنشئت لكى تكفل هذه الحقوق، وأنها تستمد سلطاتها من موافقة المحكومين.

وقلما يكون ضروريًا ملاحظة أن إعلان الاستقلال فعل اجتماعى، وليس ممارسة فى الفلسفة السياسية. وبصرف النظر تمامًا عن الواقعة التى تقول إن قدرًا كبيرًا منه يتكون من انتقادات للملكية البريطانية والحكومة، فإن الفلسفة التى تكمن خلف عباراته الافتتاحية لم تتطور تمامًا فى أمريكا فى القرن الثامن عشر. ولذلك يفترض «جيفرسون» نفسه أن العبارة التى تقول إن الله منح كل الناس حقوقًا لا يمكن نزعها

---

(١) Parx I, 1791, Part 11, 1792.

و«بين» Paine هو أيضًا مؤلف كتاب «عصر العقل»، ظهر جزآه على التوالى عام ١٧٩٤، وعام ١٧٩٦ (المؤلف).

عنهم هى مسألة من مسائل الحس المشترك. أعنى أن الحس المشترك يرى أنها يجب أن تكون صادقة، دون حاجة إلى برهان، على الرغم من أنه حالما نقر بأنها صادقة، فإننا نستطيع أن نستمد منها نتائج أخلاقية واجتماعية. ويوضح القسم الفلسفى من الإعلان فى الوقت نفسه، بإعجاب، روح التنوير الأمريكى وثماره. وليس هناك شك، بالتأكيد، فى أهميته التاريخية.

٣- من الواضح أن رجالاً مثل «فرانكلين» و«جيفرسون»، لم يكونوا فلاسفة محترفين. غير أن الفلسفة الأكاديمية أصابها تطور ملحوظ فى الولايات المتحدة إبان القرن التاسع عشر. ومن بين المؤثرات التى أسهمت فى هذا التطور فكر «توماس ريد» وأتباعه من أعضاء المدرسة الاسكتلندية. ففى النواحى الدينية نُظر إلى التراث الفلسفى الاسكتلندى باستحسان بوصفه واقعيًا فى طابعه، وعلاجًا شافيًا مطلوبًا من المذهب المادى والمذهب الوضعى. ولذلك أصبح شائعًا مع أولئك المؤلهة البروتستانت الذين كانوا على وعى بنقص الأساس العقلى الكافى للإيمان المسيحى.

ومن الممثلين الأساسيين لهذا التراث «جيمس ماكوش» **J. Mccosh** (١٨١١ - ١٨٩٤)، وهو مشيخى اسكتلندى، شغل كرسى المنطق والميتافيزيقا لمدة ستة عشر عاماً فى كلية الملكة، ببلفاست **Belfast**، ثم قبل عام ١٨٦٨ رئاسة جامعة برنستون، وجعلها معقلاً للفلسفة الاسكتلندية. ولقد نشر دراسة شهيرة وهى «الفلسفة الاسكتلندية» عام ١٨٧٥، إلى جانب كتابة عدد من الأعمال الفلسفية الأخرى، مثل «دراسة لفلسفة جون ستيوارت مل» (١٨٦٦)، و«الفلسفة الواقعية» (١٨٨٧).

ومن بين آثار رواج التراث الاسكتلندى وانتشاره فى أمريكا العادة المنتشرة والخاصة بتقسيم الفلسفة إلى ذهنية وأخلاقية، ثم النظر إلى القسم الأول؛ أعنى علم الذهن البشرى، أو علم النفس، على أنه يقدم الأساس للقسم الثانى، هذا الأساس هو الأخلاق. وقد انعكس هذا التقسيم فى عناوين النصوص المستخدمة كثيراً التى نشرها «نوح بورتر» (١٨١١ - ١٨٩٢) **Noah Porter**، الذى رُشح لكرسى فلسفة الأخلاق والميتافيزيقا فى جامعة «ييل»، حيث كان أيضًا رئيسًا لبضعة سنوات، فقد نشر، مثلاً،

كتابه «الذهن البشرى» عام ١٨٦٨، و«مبادئ العلم العقلى» عام ١٨٧١، وهو اختصار للكتاب الأول، و «مبادئ العلم الأخلاقى» عام ١٨٨٥. ومع ذلك، لم يكن «بورتر»، ببساطة، معتنقاً للمدرسة الاسكتلندية. فلم يقم بدراسة جادة عن الفلاسفة التجريبيين البريطانيين فحسب مثل «جون ستيوارت مل» و«بين»، وإنما قام بدراسة أيضًا عن الفكر الألمانى الكانطى وما بعد الكانطية. وحاول أن يقوم بتأليف للفلسفة الاسكتلندية والمثالية الألمانية. وهكذا أثبت أنه يجب النظر إلى العالم على أنه فكر لا على أنه شىء، وأن وجود المطلق شرط ضرورى لإمكان الفكر البشرى والمعرفة.

وقد قام الفيلسوف الفرنسى «فكتور كوازن» **Victor Cousin** (١٧٩٢ - ١٨٦٧) بمحاولة لربط موضوعات من المذهب التجريبى، أى فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية والمثالية الألمانية. ولأن «فكتور كوزان» كان رئيساً لـ «دار المعلمين العليا» بباريس، ثم رئيساً لجامعة باريس، ثم وزيراً للتعليم العام، فقد كان فى وضع مكنه من أن يفرض أفكاره بوصفها نوعًا من الاعتدال الفلسفى فى مركز الحياة الأكاديمية الفرنسية. لكن من الواضح أن فلسفته الانتقائية التى تكونت من عناصر متنافرة، كانت عرضة لنقد شديد بسبب عدم التماسك. ومع ذلك، فإن المسألة التى تهمنا هنا هى أن تفكيره كان له تأثير معين فى أمريكا، لاسيما فى تشجيع ربط أفكار مستوحاة من التراث الإسكتلندى بمذهب العلو المستوحى من المثالية الألمانية.

ويمكن أن نذكر «كالب سبراج هنرى» (١٨٠٤- ١٨٨٤) **Caleb Spragale Henry** كنموذج، وهو أستاذ فى جامعة نيويورك. لقد أقام «كوزان» الميتافيزيقا، تقريبًا، على علم النفس. فالملاحظة السيكولوجية، عندما تُستخدم بصورة مناسبة، تكشف فى الإنسان وجود ذهن تلقائى يفعل من حيث إنه حلقة اتصال بين الوعى والوجود، ويساعدنا على أن نجاوز حدود المثالية الذاتية، عن طريق فهم الجواهر المتناهية، مثلاً، بوصفها موجودة بصورة موضوعية. إن الفلسفة، من حيث إنها عمل الذهن النظرى التأملى، توضح الحقائق الموضوعية وتطورها، تلك الحقائق التى يعيها الذهن بصورة مباشرة ـ وقبل هنرى هذا التمييز بين الذهن التلقائى والذهن النظرى التأملى، وانتقل،

بوصفه إنجيليًا ورعًا، إلى استخدامه فى تركيب لاهوتى، وانتهى إلى نتيجة تقول إن التجربة الدينية أو الروحية تسبق المعرفة الدينية وتكون أساسًا لها[1]. ومع ذلك، فإنه يعنى بالتجربة الدينية أو الروحية، أساسًا، الوعى الأخلاقى بالخير والإلزام؛ وعى يتجلى فى قدرة الله على رفع الإنسان إلى حياة جديدة. وفضلاً عن ذلك، تصبح الحضارة المادية عند «هنرى» ثمار «الفهم»، فى حين أن المسيحية، منظورًا إليها من الناحية التاريخية من حيث إنها العمل الفدائى والمنقذ له، التى تهدف إلى إيجاد مثل أعلى للمجتمع، هى استجابة لاحتياجات «الذهن» أو «الروح».

٤- وفى نفس الوقت الذى كانت تتغلغل فيه الفلسفة الاسكتلندية فى دوائر الجامعة، كان الكاتب الأمريكى الشهير «رالف والدو إمرسون» R. W. Emerson (١٨٠٣ - ١٨٨٢) يبشر بإنجيله الخاص بمذهب العلو. أصبح قسيسًا من أصحاب مذهب التوحيد عام ١٨٢٩. لكن الرجل الذى وجد إلهامًا عند «كوليردج» و«كارليل»، والذى شدد على تطوير الذات الأخلاقية، ومال إلى تجريد الدين من مؤسساته التاريخية، والذى اهتم بتقديم تعبير عن رؤيته الشخصية عن العالم أكثر من الاهتمام بنقل رسالة تقليدية، لم يكن يصلح، بالفعل، لوظيفة القسيس. فتخلى عنها عام ١٨٣٢، ووهب نفسه لمهمة تطوير وتقديم فلسفة مثالية تستطيع، كما كان واثقًا، أن تجدد العالم بطريقة لا يستطيع بها المذهب المادى ولا الدين التقليدى أن يجدده.

نشر «إمرسون» غُفلاً فى عام ١٨٣٦ عملاً صغيرًا أسماه « الطبيعة»، يحتوى على ماهية رسالته. وقد أثار خطابه الشهير، الذى ألقاه عام ١٨٣٨ فى مدرسة اللاهوت

(١) لم يكن هنرى، باستخدام التمييز بهذه الطريقة، متابعًا لـ«كوزان». لأن «كوزان» أصر على أن وجود الله يُعرف عن طريق استدلال استقرائى من وجود الجواهر المتناهية، على الرغم من أنه حاول أن يربط أطروحته بفكرة الله المستوحاة من المثالية الميتافيزيقية الألمانية؛ وهى فكرة أدت إلى اتهامات بوحدة الوجود من جانب نقاد كهنة. لقد اهتم هنرى أساسًا بالقوة الفدائية والمنقذة للمسيحية فى التاريخ، وعندما قبل فكرة الذهن عند كوزان، فإنه نقلها إلى إنشاء لاهوت مسيحى (المؤلف).

بهارفارد، اعتراضًا ملحوظًا بين أولئك الذين اعتبروه غير معتدل. ونشر في عامي ١٨٤١ و١٨٤٢ سلسلتين من «المقالات»، بينما ظهرت «قصائد» عام ١٨٤٦. ونشر في عام ١٨٤٩ «رجال تمثيليون» وهي سلسلة محاضرات قدمها عامي ١٨٤٥ - ١٨٤٦ عن أشخاص مختارين مشهورين ابتداء من أفلاطون حتى نابليون وجوته. وأصبح في سنوات متأخرة مؤسسة قومية؛ حكيم كونكورد، وهو مصير يلحق بأولئك الذين يُنظر إليهم في البداية على أنهم مقدمو أفكار جديدة خطيرة.

أعلن «إمرسون» في محاضرة ألقاها عام ١٨٤٢ في المعبد الماسوني ببرستون أن ما يُسمى «بالآراء الجديدة» هي، في الحقيقة، أفكار قديمة جدًا وُضعت في قالب يلائم العالم المعاصر. «إن ما يُسمى بيننا، بصورة شائعة، بمذهب العلو هو مثالية؛ مثالية كما ظهرت عام ١٨٤٢»[١] إن الفيلسوف المادي يرتكز على التجربة الحسية وعلى ما يسميه بالوقائع، في حين أن «الفيلسوف المثالي يأخذ نقطة انطلاقه من وعيه، وينظر إلى العالم على أنه ظاهر»[٢]. وهكذا يبدو المذهب المادي والمذهب المثالي متعارضين بحدة. مع إننا حالما نبدأ في سؤال الفيلسوف المادي عما تكون الوقائع الأساسية بالفعل، فإن عالمه الصلب يميل إلى التوقف. الكل يرتد، في نهاية الأمر، عند مذهب الظواهر إلى معطيات الوعي. ولذلك، فإن المذهب المادي يتحول بناء على النقد إلى مذهب مثالي، يكون «الذهن هو الحقيقة الوحيدة بالنسبة له... (و) لا تكون الطبيعة، والأدب، والتاريخ سوى ظواهر ذاتية[٣].

ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن العالم الخارجي هو، ببساطة، من خلق الذهن الفردي. فهو، بالأحرى، نتاج الروح الكلية الواحدة، أو الوعي، «تلك الوحدة، أو الروح

---

(١) Complete Works, 11, p. 279 (London, 1866) References are given according to Volune and page of this edition.

(٢) Ibid, 11, p. 280.

(٣) Ibid, 11, pp. 280 - 281 .

الأعظم، الذى يحتوى بداخله على كل وجود جزئى للإنسان، وينضم إلى كل شيء آخر»[١]. هذا الواحد الأزلي، أو الروح الأعظم، أو الله، هو الحقيقة النهائية الوحيدة، والطبيعة هى إسقاطه «إن العالم ينبثق من نفس الروح مثل جسم الإنسان. إنه إسقاط بعيد وأدنى لله، إسقاط لله في الوعي. لكنه يختلف عن الجسم في جانب مهم. فهو لا يخضع للإرادة البشرية. إننا لا ننتهك نظامه الهادئ الصافي. ولذلك فهو، بالنسبة لنا، الشارح للعقل الإلهى[٢].

إذا تساءلنا كيف عرف «إمرسون» كل ذلك، فإنه ليس هناك توقع جيد لأية براهين متطورة نسقياً. فهو في الواقع يصر على أن الذهن البشرى يفترض مقدماً ويبحث عن وحدة نهائية. لكنه يصر أيضاً على «أننا نعرف الحقيقة عندما نراها، ودع الشاك والمستهزئ يقولان ما يحلو لهما»[٣] فعندما يسمع الحمقى ما لا يريدون أن يسمعوه، فإنهم يتساءلون كيف يعرف المرء أن ما يقوله صحيح. «لكننا نعرف الحقيقة عندما نراها، من الرأى، كما نعرف عندما نعى أننا نعى»[٤]. إن إعلانات النفس، كما يرى إمرسون هى «تدفق العقل الإلهى فى ذهننا»[٥]؛ إنها وحى، يصحبه انفعال الجليل.

ربما نتوقع من هذه النظرية عن وحدة النفس البشرية مع الروح الأعظم أو الروح الإلهية أن «إمرسون» يستمد نتيجة تقول إن الفرد من حيث هو كذلك ذو أهمية ضئيلة، وإن التقدم الأخلاقى أو الروحى يكمن فى انغماس شخصية المرء فى الواحد. غير أن ذلك ليس على الإطلاق وجهة نظره. فالروح الأعظم يفيض بذاته، كما يرى إمرسون،

---

(١) Ibid, 1, p. 112.

(٢) Ibid, 11, p. 167.

(٣) Works, 1, p. 117.

(٤) Ibid,

(٥) Ibid,

بطريقة معينة فى كل فرد. ولذلك «لكل إنسان رسالته الخاصة، والموهبة هى المطلب»[١]. وتُستمد نتيجة تقول «اعتمد على نفسك، ولا تقلد»[٢]. ومذهب التبعية رذيلة: فى حين أن الاعتماد على الذات فضيلة أصلية. «منْ يريد أن يكون إنسانًا يجب أن لا يكون تبعيًا»[٣]. ويقدم «إمرسون» بالفعل سببًا نظريًا لتمجيده للاعتماد على الذات. فالروح الإلهية موجودة بذاتها، وتكون تجلياتها خيِّرة بقدر ما تشارك فى هذه الصفة. وليس من المعقول فى الوقت نفسه أن نرى فى مذهب إمرسون الأخلاقى التعبير عن روح مجتمع حديث العهد، عنيف، متطور، ومتنافس.

هذا الاعتماد على النفس يجلب فى رأى إمرسون، إذا تمت ممارسته بصورة كلية، تجديد الحياة فى المجتمع. إن الدولة توجد لكى تربى الإنسان الحكيم؛ الإنسان ذا الخلق السليم، و«بظهور الإنسان الحكيم، تنقضى الدولة. إن ظهور الخلق السليم يجعل الدولة غير ضرورية»[٤]. إن المقصود هو بلاشك أنه إذا تطور الخلق الفردى تمامًا، ستكون الدولة من حيث إنها أداة القوة غير ضرورية، وسيحل مكانها مجتمع يقوم على الصواب الأخلاقى والحب.

ولاداعى للقول بأن إمرسون، مثل كارليل، مُتنبئ وليس فيلسوفًا نسقيًا. فقد ذهب، بالفعل، بعيداً ليقول إن «الإتساق الأحمق هو عفريت الأذهان التافهة، يهيم به السياسى التافه والفلاسفة التافهون والمؤلهة التافهون. إن النفس العظيمة لا تفعل، ببساطة، شيئًا بالاتساق»[٥]. صحيح أن قضيته الأساسية هى أنه يجب على الإنسان أن يحافظ على

---

(١) Ibid, 1, p. 59.

(٢) Ibid, 1, p. 35.

(٣) Ibid, 1, p. 20.

(٤) Ibid, 1, p. 244.

(٥) Ibid, 1, p. 24.

استقامته العقلية، ولا يخشى أن يقول ما يفكر فيه اليوم بالفعل؛ لأنه ببساطة يناقض ما قاله بالأمس. غير أنه يشير، مثلاً، إلى أنه إذا أنكرنا فى الميتافيزيقا الشخصية لله، فإن ذلك لن يمنعنا من التفكير والحديث بطريقة مختلفة «عندما تأتى الحركات المنقذة للنفس»[1]. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نفهم ما يقصده «إمرسون»، فإن الفيلسوف صاحب المذهب الذى يعتنق وجهة النظر هذه ربما يتبع «هيجل» فى القيام بتمييز واضح بين لغة الفلسفة النظرية التأملية، ولغة الوعى الدينى أكثر من أن يقنع نفسه بطرد الاتساق بوصفه عفريتًا للأذهان التافهة. وبمعنى آخر، فلسفة إمرسون هى فلسفة تشريحية، وما يُسمى أحيانًا «حدسيًا». إنها تنقل رؤية شخصية عن الحقيقة، لكنها لا تُقدم فى الثياب العادى لحجة غير شخصية وقول دقيق. فالبعض، بالتأكيد، قد ينظر إلى هذا على أنه نقطة فى صالحها، لكن الواقعة تظل وهى أنه إذا بحثنا عن تطوير نسقى للمذهب المثالى فى الفكر الأمريكى، فإنه يتحتم علينا أن نبحث عنه فى مكان آخر.

لقد كان «إمرسون» العلم الأساسى فى «نادى التعالى»، الذى أُسس فى «بوسطون» عام ١٨٣٦. وعضو آخر، قدَّره إمرسون تقديرًا كبيرًا، هو «أموس برونسون ألكوت» Amos Bronson Alcott (١٧٩٩ - ١٨٨٨)، وهو إنسان روحى بدرجة عميقة، أسس جماعة يوتوبية فى ولاية ماساتشوستس Massachuse tts، على الرغم من أنها لم تستمر طويلاً، إلى جانب محاولاته لإدخال مناهج جديدة في التربية. كان مولعًا بالأقوال الغامضة وخفية الدلالة، ودفعه مؤخرًا فلاسفة سانت لويس الهيجليون إلى محاولة توضيح مثاليته وتعريفها. وقد نذكر من بين الفلاسفة الآخرين الذين ارتبطوا بطريقة ما بمذهب العلو فى إنجلترا الجديدة «هنرى ديفيد ثورو» H.D. Thoreau (١٨١٧-١٨٦٢)، و«أورستيس أوجستيوس برونسون» Orestes Augustus Brownson (١٨٠٣- ١٨٧٦).

---

(١) Ibid.

كان ثورو شخصية أدبية شهيرة انجذب إليها إمرسون عندما كان الأخير يلقى خطاباً فى جمعية فاى بيتا كابا[1] فى جامعة هارفارد عام ١٨٥٧ عن «الباحث الأمريكى». أما بالنسبة لـ«برونسون»، فإن رحلته الروحية الطويلة أدت به عن طريق مراحل متعددة من المشيخية إلى الكاثوليكية.

٥- وفى عام ١٨٦٧ ظهر فى «سانت لويس»، بولاية «ميسورى» **Missouri** العدد الأول من «مجلة الفلسفة النظرية التأملية»، التى حررها «وليم تورى هاريس» **W. Torey Harris** (١٨٣٥ – ١٩٠٩). ساهم «هاريس»، وزملاؤه بقوة فى نشر معرفة بالمثالية الألمانية فى أمريكا، وعُرفت المجموعة باسم «فلاسفة سانت لويس الهيجليين». كما كان «هاريس» واحداً من مؤسسى «نادى كانط» (١٨٧٤). كان للمجموعة بعض العلاقات مع أنصار مذهب العلو فى إنجلترا الجديدة، وساعد «هاريس» على بداية مدرسة كونكرد الصيفية لفلسفة عام ١٨٨٠، التى شارك فيها «ألكوت». وفى عام ١٨٨٩ عينه الرئيس «هاريسون» مفوض الولايات المتحدة للتربية[2].

تحدث «هاريس» فى العدد الأول من «مجلة الفلسفة النظرية التأملية» عن الحاجة إلى فلسفة نظرية تأملية تحقق ثلاث مهام رئيسية . الأولى: يجب أن تقدم فلسفة للدين تناسب وقت فقدت فيه المعتقدات التقليدية والسلطة الكنسية تأثيرها على عقول الناس. الثانية: يجب أن تطوّر فلسفة اجتماعية وفق المتطلبات الجديدة للوعى القومى، الذى عزف عن المذهب الفردى المحض. الثالثة: يجب أن تستنبط المضامين الأكثر عمقًا للأفكار الجديدة فى العلوم، وفى هذا الميدان قد انتهى عهد المذهب التجريبى البسيط تمامًا، كما يرى «هاريس». ولما كانت الفلسفة النظرية التأملية تعنى بالنسبة لهاريس

(١) جمعية شرفية أمريكية تأسست عام ١٧٧٦ يتم اختيار أعضائها مدى الحياة من المتميزين أكاديميًا فى الكليات المختلفة. (المراجع)

(٢) بنيامين هاريسون (١٨٢٣ ـ ١٨٩٣) الرئيس الثالث والعشرون للولايات المتحدة (١٨٨٩ ـ ١٨٩٣) أصدر عدداً من التشريعات لحل المشكلات الاجتماعية الملحة . (المراجع)

التراث الذى بدأ بأفلاطون، وبلغ التعبير الأكثر كمالاً عنه فى مذهب هيجل، فإنه يدعو، بالفعل، إلى تطوير للمذهب المثالى وفق إلهام الفلسفة الألمانية التى جاءت بعد كانط، ولكن وفق الاحتياجات الأمريكية.

ثمة محاولات عديدة لتحقيق هذا النوع من البرامج، تمتد من المثالية الشخصية عند «هويسون» Howison و«باون» Bowne حتى المثالية المطلقة عند «جوزيا رويس». ولأن «هويسون» و«باون» ولدا قبل «رويس»، فربما عالجناهما فى البداية. ومع ذلك، فإننى أقترح أن أخصص الفصل القادم لرويس وأخصص الفصل الذى يليه لمناقشة، باختصار، الفلاسفة المثاليين وبعض الفلاسفة الآخرين الذين ينتمون إلى التراث المثالى، وسأذكر أسماء بعض المفكرين الأصغر سنًا من «رويس».

ومع ذلك، ربما تجب الإشارة فى الحال إلى أنه يصعب القيام بأى تقسيم حاد بين المثالية الشخصية والمثالية المطلقة فى الفكر الأمريكى. فلقد كان «رويس»، بمعنى حقيقى، مثالياً شخصياً. وبمعنى آخر، لم تعد الصورة التى أخذتها المثالية المطلقة عند برادلى، بما فى ذلك إبعاد الشخصية إلى ميدان الظاهر من حيث إنها تناقض ميدان الحقيقة، مناسبة للعقل الأمريكى. وتم الشعور، بوجه عام، بأن التحقيق الملائم لبرنامج «هاريس» يتطلب أنه يجب عدم التضحية بالشخصية البشرية على مذبح الواحد، على الرغم من أن هناك، بالطبع، اختلافات فى التشديد؛ فبعض المفكرين يشددون على الكثير، بينما يشدد آخرون على الواحد. ولذلك، فإن التمييز بين المثالية الشخصية والمثالية المطلقة مشروع، شريطة أن نسمح بالتعديل الذى تَّم توًا.

كما أننا قد نلاحظ أن مصطلح «المثالية الشخصية» غامض إلى حد ما فى سياق الفكر الأمريكى. فقد استخدمه، مثلاً، «وليم جيمس» فى فلسفته الخاصة. لكن على الرغم من أن هذا الاستخدام له ما يبرره بدون شك، فإننا سوف نناقش جيمس تحت عنوان البرجماتية.

الفصل الثانى عشر

فلسفة رويس

- ملاحظات على كتابات رويس السابقة على محاضرات جيفورد
- معنى الوجود ومعنى الأفكار - ثلاث نظريات غير كافية عن الوجود
- التصور الرابع للوجود - الذات المتناهية والمطلق : الحرية الأخلاقية
- الجانب الاجتماعى للأخلاق - الخلود ـ السلسلة اللامتناهية
وفكرة نسق الذات الممثلة - بعض التعليقات النقدية

١- التحق «جوزيا رويس» Josiah Royce (١٨٥٥ - ١٩١٦) بجامعة «كاليفورنيا» فى سن السادسة عشرة من عمره، وحصل على البكالوريوس عام ١٨٧٥. كتب بحثًا عن اللاهوت فى مسرحية «برومثيوس مقيداً» تأليف اسخيلوس، نال به منحة من المال مكنته من أن يقضى عامين فى ألمانيا، حيث قرأ فلاسفة ألمانا مثل «شلنج» و«شوبنهور»، ودرس على يد «لوتزه» فى جامعة جيتنجن. وبعد أن حصل على الدكتوراه فى عام ١٨٧٨ من جامعة «جونز هوبكنز»، قام بالتدريس لبضعة أعوام فى جامعة «كاليفورنيا»، ثم ذهب إلى «هارفارد» حيث عمل مدرسًا فى الفلسفة. وفى عام ١٨٨٥ أصبح أستاذًا مساعداً، وفى عام ١٨٩٢ أصبح أستاذًا. وفى عام ١٩١٤ قبل كرسى «ألفورد» للفلسفة فى جامعة «هارفارد».

نشر «رويس» كتابه «الجانب الديني للفلسفة» عام ١٨٨٥. يبرهن فيه على أن استحالة إثبات الصحة الكلية والمطلقة للمثال الأخلاقي الذى يعتنقه أى فرد معين يميل إلى إنتاج مذهب شكى أخلاقى ومذهب التشاؤم. ومع ذلك، يبين التأمل أن البحث الخالص عن مثال كلى ومطلق يكشف فى الباحث عن إرادة أخلاقية تريد انسجام كل المثل والقيم الجزئية. ومن ثم ينشأ فى ذهن الفرد الوعى بأنه ينبغى عليه أن يعيش حتى إن حياته وحياة الآخرين قد تكوّن وحدة، تتجه نحو هدف مثالى عام أو غاية عامة. ويربط «رويس» بهذه الفكرة تمجيد النظام الاجتماعى، وبصفة خاصة تمجيد الدولة[١].

وعندما يتجه رويس إلى مشكلة «الله»، فإنه يرفض الأدلة التقليدية على وجود الله، ويطور دليلاً على المطلق من معرفة الخطأ. فنحن معتادون على أن نعتقد أن الخطأ ينشأ عندما يخفق تفكيرنا فى أن يتطابق مع موضوعه المقصود. ولكن من الواضح أننا لا نستطيع، أن نضع أنفسنا فى وضع ملاحظ خارجى، أى خارج علاقة الذات - الموضوع، لديه القدرة على أن يرى ما إذا كان التفكير يتطابق مع موضوعه أم لا. وقد يؤدى التأمل فى هذه الحقيقة إلى المذهب الشكى. مع إنه واضح أننا نستطيع أن نعرف الخطأ. فنحن لا نستطيع أن نصدر أحكامًا خاطئة فحسب، وإنما نعرف أيضًا أننا أصدرناها، وفضلاً عن ذلك، يبين التأمل أن الصدق والكذب ليسا لهما معنى إلا فى علاقة بنسق كامل عن الحقيقة، التى لابد أن توجد لفكر مطلق. وبمعنى آخر، يقبل «رويس» نظرية التماسك عن الحقيقة وينتقل منها إلى تأكيد فكر مطلق. وكما عبر عنها مؤخرًا، آراء الفرد تكون صادقة أو كاذبة بالنسبة لاستبصار أكثر اتساعًا. وحجته هى أننا لا يمكن أن نتوقف حتى نصل إلى فكرة الاستبصار الإلهى الشامل كل الشمول التى تضم تفكيرنا وموضوعاته فى وحدة شاملة، وتكون المقياس النهائى للصدق والكذب.

---

(١) تمجيد الدولة، التى يصفها حتى بأنها «إلهية» يظهر من جديد فى مقال رويس

California: Astudy of American character (1886).

ولذلك، يوصف المطلق فى كتابه «الجانب الدينى للفلسفة» بأنه الفكر. «يجب أن توجد كل الحقيقة لوحدة التفكير اللامتناهى»[١]. بيد أن «رويس» لا يفهم هذا اللفظ بمعنى يستبعد أوصاف المطلق عن طريق الإرادة أو التجربة. ويبرهن فى كتابه «مفهوم الله» (١٨٩٧) على أن هناك تجربة مطلقة ترتبط بتجاربنا كما يرتبط كل عضوى بعناصره التى يتكون منها. ولذلك، على الرغم من أن «رويس» يستخدم، لفظ «الله» باستمرار، فمن الواضح أن الموجود الإلهى عنده هو الواحد؛ أى الكل الشامل[٢]. ويُتصور الله أو المطلق، فى الوقت نفسه، بأنه واع بذاته. والنتيجة الطبيعية التى تُستمد هى أن الذوات المتناهية أفكار لله فى فعله الخاص بمعرفة الذات، ولذلك من المفهوم تمامًا أن «رويس» جر على نفسه نقد الفلاسفة المثاليين الشخصيين[٣]. ومع ذلك، لم تكن لديه رغبة، فى واقع الأمر،لأن يجعل الكثير منغمسًا فى الواحد على نحو يرد الوعى الذاتى المتناهى إلى وهم لا يمكن تفسيره. وهكذا كان يتحتم عليه أن يطور نظرية عن العلاقة بين الواحد والكثير لا ترد الكثير إلى مظهر وهمى، ولا تجعل لفظ «واحد» غير ملائم تمامًا. وذلك موضوع من الموضوعات الرئيسية لمحاضرات جيفورد التى ألقاها رويس، والتى سنعود إليها فى القسم القادم.

إن فكرة الله عند رويس من حيث إنها التجربة المطلقة والشاملة كل الشمول، اضطرته، بصورة طبيعية، مثل برادلى، أن ينتبه إلى مشكلة الشر ويهتم بها. يرفض فى كتابه «دراسات فى الخير والشر» (١٨٩٨) أية محاولة لاستبعاد الموضوع عن طريق القول بأن المعاناة والشر الأخلاقى وهم. فهما، على العكس، حقيقيان. ولذلك لا يمكن

---

(١) The Religious Aspect of Philosophy, p. 433.

(٢) يتحدث «رويس» فى كتابه **«روح الفلسفة الحديثة»** عن الذات الواحدة اللامتناهية التى تكون كل الذوات المتناهية لحظات فيها، أو أجزاء عضوية لها (المؤلف).

(٣) العنوان الفرعى لكتاب **«مفهوم الله» هو «مناقشة فلسفية عن طبيعة الفكرة الإلهية من حيث إنها حقيقة يمكن البرهنة عليها»**. وكان «هوسن»، الفيلسوف المثالى الشخصى، واحداً من المشاركين فى المناقشة الأصلية عام ١٨٩٥ (المؤلف).

أن نتجنب النتيجة التى تقول إن الله يعانى عندما نعاني. ولابد أن نفترض أن المعاناة ضرورية من أجل كمال الحياة الإلهية. أما بالنسبة للشر الأخلاقى، فإنه مطلوب أيضاً من أجل كمال الكون. لأن الإرادة الخيرة تفترض مسبقًا الشر بوصفه شيئًا يجب قهره والتغلب عليه. حقًا، إن العالم، موضوع التفكير اللامتناهى، من وجهة نظر المطلق، هو وحدة كاملة يتم فيها التغلب على الشر، ويُخضع للخير. لكنه على الرغم من ذلك عنصر مكوِّن فى الكل.

إذا كان الله اسمًا للكون، وإذا كانت المعاناة والشر حقيقيين، فإنه يجب علينا أن نضعهما، بوضوح، فى الله. ومع ذلك، إذا كانت هناك وجهة نظر مطلقة يتم التغلب بها، باستمرار، على الشر، ويتم إخضاعه للخير، فإنه قلما يمكن أن يكون الله، ببساطة، اسمًا للكون. وبمعنى آخر، تصبح مشكلة العلاقة بين الله والعالم حادة. غير أن أفكار «رويس» فى هذا الموضوع تُناقش بصورة أفضل مع العرض الأساسى لفلسفته.

٢- ظهر المجلدان «العالم والفرد»، اللذان يمثلان سلسلة محاضرات جيفورد، فى عام (١٩٠٠ و١٩٠١). يشرع «رويس» فيهما بتحديد طبيعة الوجود. فإذا تأكدنا أن الله يكون، أو أن العالم يكون، أو أن الذات المتناهية تكون، فإننا يمكن أن نسأل، باستمرار، عن معنى «يكون» وغالبًا ما يُفترض أن هذا اللفظ، الذى يسميه «رويس» «بالمحمول الوجودى»[١]، لفظ بسيط ولا يمكن تعريفه. بيد أن البسيط والنهائى فى الفلسفة هو موضوع للتأمل مثل المركب والمشتق. ومع ذلك، لم يهتم «رويس» بفعل «يكون»، ببساطة، بمعنى يوجد. كما أنه يهتم بتحديد «الأنواع الخاصة للحقيقة التى ننسبها إلى الله، وإلى العالم، وإلى الفرد البشرى»[٢]. ويهتم فى اللغة التقليدية بالماهية وبالوجود أيضاً،

---

(١) The World and the Individual, p. 12 (1920 edition). this work will be referred to simply as the World.

(٢) Ibid, 1, pp. 16 - 17.

ويهتم فى لغته الخاصة بالـ «ماذا» وبالـ«هذا». فإذا أكدنا أن س تكون أو توجد، فإننا نؤكد أن هناك س ما، أى شيئًا يمتلك طبيعة معينة. إن مشكلة تحديد معنى ما يسميه «رويس» بالمحمول الوجودى أو الأنطولوجى تصبح عنده مباشرة، فى واقع الأمر، مشكلة تحديد طبيعة الحقيقة. وينشأ السؤال: كيف نُلم بهذه المشكلة؟ ربما قد تكون أفضل طريقة للاقتراب منها هى أن ننظر إلى الحقيقة على أنها متمثلة فى التجربة، ونحاول أن نفهمها. غير أن «رويس» يصر على أننا لا نستطيع أن نفهم الحقيقة إلا عن طريق الأفكار. وهكذا يصبح مهمًا للغاية أن نفهم ماذا تكون الفكرة، وكيف تشير إلى الحقيقة الواقعية. «إننى واحد من أولئك الذين يتمسكون بالقول بأنك عندما تسأل السؤال: ماذا تكون الفكرة؟ وكيف يمكن للأفكار أن تشير إلى علاقة صحيحة بالحقيقة الواقعية؟ فإنك تهاجم عقدة العالم على نحو يعد فى الغالب بفك خيوطه.

وبعد إعلان «رويس» المبدئى أنه سيعالج مشكلة الوجود،ربما يظهر تحول انتباهه إلى طبيعة الأفكار وعلاقتها بالحقيقة الواقعية مخيبًا أمل قرائه ومثيرًا لحنقهم. غير أنه يمكن تفسير منهج الإجراء عنده بسهولة. لقد رأينا أنه يصف الله فى كتابه «الجانب الدينى للفلسفة» بأنه الفكر المطلق. ومنظوره إلى مشكلة الوجود عن طريق نظرية الأفكار يفرضه الموقف الميتافيزيقى الذى قبله، أعنى أولوية الفكر. ولذلك عندما يؤكد «أولوية العالم من حيث إنه فكرة فوق العالم بوصفه واقعة»[١]، فإنه يتحدث بمصطلحات التراث المثالى كما يراه؛ التراث الذى يكون العالم بمقتضاه تحقيقًا ذاتيًا للفكرة المطلقة.

يميز «رويس» أولاً، بين المعنى الخارجى للفكرة والمعنى الداخلى لها. دعنا نفترض أن لدىَّ فكرة عن «جبل إفرست». من الطبيعى أن نتصور هذه الفكرة على أنها تشير إلى حقيقة واقعية خارجية وتمثلها؛ وهى الجبل الفعلى. وهذه الوظيفة التمثيلية

Ibid, 1, p. 19. (١)

هى ما يعنيها «رويس» بالمعنى الخارجى للفكرة. لكن دعنا، الآن، نفترض أننى فنان، وفى ذهنى فكرة عن الصورة التى أريد أن أرسمها. هذه الفكرة يمكن وصفها بأنها «التحقق الجزئى لغرض ما»[١]. وهذا الجانب من الفكرة هو ما يسميه «رويس» بمعناها الداخلى.

إن الحس المشترك على استعداد، بدون شك، لأن يسلِّم بأن الفكرة الموجودة فى ذهن الفنان يمكن وصفها، بصورة معقولة، بأنها تحقيق جزئى لغرض ما[٢]. وإلى هذا الحد يعرف وجود المعنى الداخلى. لكن، دعها وشأنها، فإن الحس المشرك ربما ينظر إلى الوظيفة التمثيلية للفكرة بأنها أولية، حتى على الرغم من أنها مسألة تمثيل مالم يوجد بعد؛ أعنى أنها العمل الذى ينوى الفن أن يحققه. وإذا نظرنا إلى فكرة ما مثل فكرة عدد سكان لندن، فإن الحس المشترك يؤكد، بالتأكيد، طابعها التمثيلى، ويسأل عما إذا كانت تناظر، أو لا تناظر، حقيقة واقعية.

ومع ذلك، يثبت «رويس» أن المعنى الداخلى للفكرة هو الذى يكون أوليًا، وأنه على المدى البعيد يتحول المعنى الخارجى ليكون فقط «جانبًا للمعنى الداخلى المتطور تمامًا»[٣]. افرض، على سبيل المثال، أننى أردت أن أتيقن من عدد الناس، أو من عدد من العائلات، الذين يقيمون فى منطقة معينة. من الواضح أن لدى غرضا فى الرغبة من التيقن من هذه الوقائع. ربما أكون مسئولاً عن خطة إسكان، وأردت أن أتيقن من عدد الأفراد، وعدد من العائلات، لكى أتمكن من تقدير عدد المنازل أو الشقق المطلوبة

---

(١) Ibid, 1, p. 25.

(٢) ليس قصد كاتب هذه السطور، بالتأكيد، أن يفترض أن الفنان أو الشاعر يكوِّن فى البداية، بالضرورة، فكرة واضحة عن العمل الذى يقوم به، ثم يقدم تجسيداً عينياً لهذه الفكرة. فإذا كان لدى الشاعر، مثلاً، فكرة واضحة عن القصيدة، فإن القصيدة تتكون. وكل ما يتبقى هو كتابة قصيدة موجودة فى ذهن الشاعر. وفى الوقت نفسه لا يشرع الفنان فى العمل دون نوع ما من الغرض المتصور، أى نوع ما من «الفكرة» التى يمكن النظر إليها، بمعقولية، على أنها بداية فعل كلى (المؤلف).

(٣) The World, 1, p. 36.

للسكان الذين يقيمون فى حى يجب تشييده من جديد. من المهم بصورة جلية أن تكون فكرتى عن السكان دقيقة. وهكذا يكون المعنى الخارجى ذا أهمية. إننى أحاول فى الوقت نفسه أن أحصل على فكرة دقيقة من أجل تحقيق غرض ما. ويمكن النظر إلى الفكرة على أنها تحقيق جزئى أو غير كامل لهذا الغرض. وبهذا المعنى يكون المعنى الداخلى أوليًا. إن المعنى الخارجى للفكرة، إذا أُخذ، ببساطة، بذاته، هو، كما يرى «رويس»، تجريد؛ أعنى إذا أُخذ من سياقه، أى تحقيق غرض ما. وعندما يوضع المعنى الداخلى فى سياقه مرة أخرى، فإنه يأخذ الأسبقية.

وقد نتساءل: ما العلاقة بين نظرية معنى الأفكار هذه وحل مشكلة الحقيقة الواقعية؟ الرد، بوضوح، هو أن «رويس» يقصد تصوير العالم بأنه تجسد لنسق مطلق من أفكار هى، فى ذاتها، التحقق غير الكامل لغرض ما. «نحن نقترح الإجابة عن السؤال: ما معنى أن يكون؟ عن طريق التأكيد: ما يكون يعنى، ببساطة، التعبير عن المعنى الكامل لنسق مطلق معين من أفكار، أو تجسيده ـ أعنى نسقًا يكون، علاوة على ذلك، متضمنًا بصورة حقيقية فى المعنى الداخلى الحقيقى أو غرض كل فكرة متناهية، مهما كانت متفرقة[١]. يسلِّم «رويس» بأن هذه النظرية ليست جديدة. فهى فى أساسها، مثلاً، نفس خط التفكير الذى «أدى بهيجل إلى أن يسمى العالم بالفكرة المتجسدة»[٢]. لكن على الرغم من أن النظرية ليست جديدة «فإننى أعتقد أنها ذات أهمية أساسية لا تنضب»[٣].

وبمعنى آخر يفسر «رويس» أولاً وظيفة الأفكار البشرية فى ضوء اقتناع مثالى موجود من قبل خاص بأولوية الفكر. ثم يستخدم تفسيره بوصفه الأساس لميتافيزيقا

---

(١) Ibid, p. 36.

(٢) Ibid, 1, p. 32.

(٣) Ibid,

واضحة. ويعمل في الوقت نفسه بطريقة جدلية من أجل إثبات وجهة نظره الخاصة عن معنى «يكون» عن طريق فحص الأنواع المختلفة من الفلسفة من أجل بيان عدم كفايتها. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن ندخل فى تفصيلات هذه المناقشة، فإنه من الملائم أن نشير إلى خطوطها العامة.

٣- النوع الأول من الفلسفة الذى يناقشه «رويس» هو ما يسميه بالمذهب الواقعي. ويعنى به المذهب الذى يقول إن «المعرفة المحض بأى موجود عن طريق أى شخص لا يكون هو نفسه الموجود المعروف»، لا تختلف مهما كانت «بالنسبة لذلك الموجود المعروف»[١]. وبمعنى آخر: إذا اختفت كل معرفة من العالم، فإن الاختلاف الوحيد الذى يصنعه ذلك بالنسبة للعالم هو أن الواقعة الجزئية للمعرفة لم تعد موجودة. إن الصدق والكذب يتمثلان فى تناظر أو عدم تناظر الأفكار مع الأشياء؛ ولا شيء يوجد ببساطة بفضل الواقعة التى تقول إنه معروف. ولذلك لا نستطيع أن نقول عن طريق فحص العلاقات بين الأفكار ما إذا كانت الموضوعات التى تشير إليها موجودة أم غير موجودة. وهكذا ينفصل الـ«ماذا» عن الـ «هذا». وهذا هو السبب، كما يرى رويس، فى أن الفيلسوف الواقعى مضطر أن ينكر صحة الدليل الأنطولوجى على وجود الله.

إن نقد «رويس» «للمذهب الواقعي» لم يكن على الدوام واضحًا تمامًا. غير أن خطه العام فى التفكير هو على النحو التالى. من الواضح أنه يعنى بالواقعية فى هذا السياق مذهبًا تجريبيًا اسميًا إلى أقصى حد، بناء عليه يتكون العالم من كثرة من كيانات مستقلة بصورة متبادلة. فاختفاء كيان منها لا يؤثر على وجود الكيانات الأخرى. ولذلك، إذا أُضيفت أية علاقات إلى هذه الكيانات فهى لابد أن تكون كيانات مستقلة. وفى هذه الحالة، لا يمكن، كما يذهب رويس، أن ترتبط حدود العلاقات بالفعل. فإذا بدأنا بكيانات تنفصل عن بعضها البعض، فإنها تظل منفصلة. ويذهب «رويس»،

---

(١) Ibid, 1, p. 93.

بالتالى، إلى أن الأفكار نفسها لابد أن تكون كيانات، وأنه بناء على مقدمات واقعية توجد فجوة لا يمكن سدها بين الأفكار والموضوعات التى تشير إليها. وبمعنى آخر، إذا كانت الأفكار كيانات مستقلة تماماً عن كيانات أخرى، فإننا لا نستطيع مطلقًا أن نعرف ما إذا كانت تناظر موضوعات خارجية، ولا نعرف، بالفعل، ما إذا كانت هذه الموضوعات موجودة. وهكذا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان المذهب الواقعى، من حيث إنه فكرة أو مجموعة أفكار، صادقًا أم كاذبًا. وبهذا المعنى يقضى المذهب الواقعى، من حيث إنه نظرية عن الحقيقة، على نفسه بنفسه: أى أنه يقوض أسسه الخاصة[١].

وينتقل «رويس» من المذهب الواقعى إلى النظر فيما يسميه «بالتصوف». ولما كان لب المذهب الواقعى يتمثل فى تعريف موجود مستقل، أساساً، عن أية فكرة تشير إليه من الخارج بأنه «واقعى»، فإن الفيلسوف الواقعى، كما يزعم «رويس» يتقيد بالمذهب الثنائى. لأنه يجب عليه أن يسلِّم بوجود فكرة واحدة وموضوع واحد خارجى على الأقل. ومع ذلك، يرفض التصوف المذهب الثنائى ويؤكد وجود الواحد، الذى يختفى فيه التمييز بين الذات والموضوع؛ أو بين الفكرة والحقيقة الواقعية التى تشير إليها.

التصوف، كما يُفهم بهذا المعنى، يقضى على نفسه بنفسه مثل المذهب الواقعى. لأنه إذا لم يكن هناك سوى موجود واحد بسيط لا ينقسم، فإن الذات المتناهية وأفكارها لابد أن تُعد وهمًا. وفى هذه الحالة لا يمكن معرفة المطلق. لأنه لا يمكن معرفته إلا عن طريق أفكار. إن أى تأكيد بأن هناك واحداً لابد أن يكون وهمًا. صحيح أن أفكارنا المتفرقة تحتاج إلى اكتمال فى نسق موحد، وأن الكل هو الحقيقة. لكن إذا أكد فيلسوف ما الوحدة إلى حد أن الأفكار يجب أن تُعد وهمًا، فإنه لا يستطيع فى الوقت نفسه أن يثبت، باتساق، أن هناك واحداً أو مطلقًا. لأنه جلىّ أن المطلق لا يكون له معنى بالنسبة لنا إلا من حيث إنه يتصور عن طريق أفكار.

---

(١) ربما نكون بهذه الطريقة قد لخصنا الحجة على هذا. إذا كانت الأشياء مستقلة تمامًا عن الأفكار، فإن الأفكار تكون مستقلة تمامًا عن الأشياء. وفى هذه الحالة لا يمكن بلوغ الحقيقة، منظوراً إليها على أنها علاقة بين فكرة وأشياء (المؤلف).

ولذلك إذا أردنا أن نثبت أن معرفة الحقيقة ممكنة، فإننا لا نستطيع أن نسلك درب التصوف. إذ يجب علينا أن نقر بالتعدد. ولا نستطيع في الوقت نفسه أن نرتد إلى المذهب الواقعي كما وصفناه من قبل. وهكذا يجب تعديل المذهب الواقعي بطريقة لم يعد فيها يقضي على نفسه بنفسه. وإحدى الطرق لمحاولة تعديل كهذا هي أن نسلك الدرب الذي يسميه «رويس» «بالمذهب العقلي النقدي».

الفيلسوف العقلي النقدي يأخذ على عاتقه الصحة أو المشروعية بأن «يعرِّف الوجود عن طريق الصدق، فعندما يقول، عن أي موضوع، إنه موجود، فإنه لا يعني سوى أن فكرة معينة عنه صحيحة، وحقيقية، ويعرِّف تجربة ما، على الأقل من حيث إنها مثال رياضي أعلى، أو ربما بأنها حدث تجريبي، بأنها ممكنة بصورة محددة[1]. افرض أنني قررت أن هناك أناسًا يعيشون على كوكب المريخ. فإنني تبعًا للمذهب العقلي النقدي، أقرر أنه في تقدم التجربة الممكنة تكون فكرة ما صادقة أو متحققة. ويقدم «رويس» نظرية كانط عن التجربة الممكنة، وتعريف «جون ستيوارت مل» للمادة بأنها إمكان دائم من إحساسات، كنموذجين للمذهب العقلي النقدي. وربما نضيف الوضعية المنطقية، شريطة أن نستبدل القضية التجريبية بالفكرة.

وللمذهب العقلي النقدي، من وجهة نظر «رويس» هذه الميزة التي يتفوق بها على المذهب الواقعي وهي أنه عن طريق تعريف الوجود عن طريق التجربة الممكنة، يتجنب صدق فكرة ما (وبصورة أفضل التحقق من قضية ما) الاعتراض الذي ينشأ من الفصل الكامل للمذهب الواقعي بين الأفكار وبين الحقيقة التي يُفترض أنها تشير إليها. وفي الوقت نفسه يكون للمذهب العقلي النقدي هذا التراجع العظيم وهو أنه لا يستطيع أن يجيب عن السؤال: «ما التجربة الممكنة بصورة محددة في الوقت الذي يُفترض فيها أنها ممكنة فقط؟ وما الحقيقة الصادقة في الوقت الذي لا يتحقق أي شخص من

(١) The World, 1, pp. 226 - 227.

صدقها؟»[١]. افرض أننى قلتُ أن هناك موجودات بشرية يعيشون على كوكب المريخ، فإن هذا القول يتضمن، بدون شك، بمعنى يمكن تحديده لهذا اللفظ، أن وجود الناس على كوكب المريخ هو موضوع لتجربة ممكنة. لكن إذا كان القول صادقًا، فإن وجودهم لا يكون، ببساطة، وجودًا ممكنًا. ولذلك قلما نستطيع أن نعرّف الوجود ببساطة عن طريق الصدق الممكن أو التحقق من فكرة ما. وعلى الرغم من أن المذهب العقلى النقدى لا يجعل معرفة الحقيقة الواقعية مستحيلة، كما يفعل المذهب الواقعى والتصوف، فإنه لا يستطيع أن يقدم تفسيرًا كافيًا للحقيقة. وهكذا يجب علينا أن نرتد إلى نظرية فلسفية أكثر كفاية، تندرج فيها الحقائق المتضمنة فى النظريات الثلاث التى ذكرناها سابقًا، ولكنها تكون منيعة، فى الوقت نفسه، من الاعتراضات التى يمكن أن توجه إليها.

٤- لقد أشرنا من قبل إلى أن «رويس» يعنى «بالمذهب الواقعى» المذهب الاسمى وليس المذهب الواقعى كما يُستخدم هذا اللفظ فى سياق الجدال والخلاف حول الكليات. وإذا وضعنا هذه الحقيقة فى اعتبارنا، فإن تقريره بأن الصورة النهائية الوحيدة للوجود عند الفيلسوف الواقعى هى الفرد، لن يفزعنا. لأن شعار الفيلسوف الاسمى هو أنه لا يوجد سوى الفرد. كما أنه يجب علينا فى الوقت نفسه أن نضع فى الاعتبار الواقعة التى تقول إن هيجل، الذى لم يكن فيلسوفًا اسميًا، استخدم لفظ «الفرد» ليعنى الكلى العينى، وأن الصورة النهائية للوجود فى الفلسفة الهيجلية هى الفرد بمعنى هذا اللفظ، ويكون المطلق هو الفرد الأسمى، أى الكلى العينى الشامل كل الشمول. ولذلك عندما يؤكد «رويس» أن الحقيقة المتضمنة فى المذهب الواقعى هى أن الصورة النهائية الوحيدة للوجود هى الفرد، فإنه يكون من الضلال القول ببساطة أنه يقبل الشعار الاسمى. لأنه يفسر لفظ «فرد» من جديد وفق وحى التراث المثالى. وفقًا

---

(١) Ibid, 1, p. 260.

لاستخدامه للفظ «يكون الوجود المفرد حياة لتجربة تحقق أفكاراً، في صورة نهائية مطلقة... إن ماهية ما هو حقيقي هو أنه فردي، أو لا نظير له في نوعه الخاص، ولا يمتلك هذه الخاصية إلا من حيث إنه تحقيق فريد لغاية[1]».

لقد رأينا الآن أن الفكرة هي التحقيق الناقص أو الجزئي لغرض؛ أعني التعبير عن الإرادة. والتجسيد الكامل للإرادة هو العالم بتمامه وكماله. ولذلك، فإن أية فكرة «تعني»[2] في النهاية المجموع (الكل). وينجم عن ذلك أنني أستطيع أن أعرف نفسي في المجموع (الكل)؛ أي في العالم كله. ونستطيع بالتالي، إلى هذا الحد، أن نجد الحقيقة في «التصوف»، ونتفق مع الصوفي الشرقي الذي «يقول عن الذات والعالم: ذلك هو أنت»[3].

ومع ذلك، يتضح أن الإرادة، من حيث إنها تتجسد في جزء معين من الوعي، تعبر عن نفسها أو هي لا تنتبه إلا إلى جزء من العالم، أو إلى وقائع معينة في العالم. والباقي يعود إلى خلفية غامضة في هامش الوعي. ويصبح، في واقع الأمر، موضوع التجربة الممكنة. وبمعنى آخر، من الضروري إدخال مفهوم من المذهب العقلي النقدي.

إننا نفكر في وجهة نظر الذات المتناهية المفردة إلى حد بعيد. لكن على الرغم من أن هناك معنى واضحاً يكون فيه العالم «عالمي أنا»، وليس عالم أي شخص آخر، كما أنه واضح أنه إذا نظرت إلى العالم على أنه ببساطة تجسيد إرادتي فقط، فإنني سأنتهي إلى مذهب «الأنا وحدية». كما أنه جليّ أيضاً أنه إذا سلّمت بوجود أنواع من

---

(١) The World, 1, p. 348.

إن عالمي، مثلاً، هو تجسيد لإرادتي، أي تحقيق غرضي، أو تعبير عن اهتماماتي. ولذلك يكون فريداً. غير أننا لا نستطيع، كما سوف نشرح ذلك في الفقرات التالية، أن نبقى، ببساطة، مع مفهوم «عالمي» (المؤلف).

(٢) يجب أن نتذكر أن «المعنى الداخلي» عند «رويس» أولي (المؤلف).

(٣) The World, 1, p. 355.

الحياة الأخرى لتجربة إلى جانب تجربتى الخاصة، ولكنى أنظر إلى كل حياة على أنها مستقلة وقائمة بذاتها تماماً، فإننى أرتد إلى أطروحة المذهب الواقعى؛ أعنى أن الواقع يتكون من كيانات مستقلة بصورة متبادلة، ومنفصلة تماماً. ولذلك، لكى نتجنب مذهب «الأنا وحدية» دون رجوع إلى أطروحة الفيلسوف الواقعى التى رفضناها، يجب علينا أن ندخل بعداً جديداً، أو خطة جديدة، وهو بعد «ما بين الذوات» **Intersubjectivity**.

لقد افترض بوجه عام، كما يشير رويس، أننا نعرف وجود الأشخاص الآخرين عن طريق قياس المماثلة. أعنى عندما نلاحظ نماذج معينة من السلوك الخارجى، فإننا ننسب إليها إرادات مثل إراداتها الخاصة. لكن إذا كان ذلك يعنى أنه تكون لدينا فى البداية معرفة واضحة بذواتنا، ثم نستدل على وجود أشخاص آخرين، «فإن الأقرب إلى الحقيقة أن نقول إننا نعرف ذواتنا من أقراننا وعن طريقهم، من أن نقول إننا نعرف أقراننا عن طريق استخدام المماثلة بذواتنا»(١). إنه يكون لدينا دليل موجود باستمرار على وجود الآخرين، لأنهم مصدر أفكارنا الجديدة. وهم الذين يجيبون عن تساؤلاتنا؛ ويخبروننا عن أشياء، ويعبرون عن آراء غير آرائنا، وهلم جرا. ومع ذلك، فإننا نكوِّن أفكارنا الخاصة، بدقة، عن طريق التفاعل الاجتماعى، أو على الأقل بالوعى بوجود الآخرين، ونعى ما نريده بالفعل، وما نهدف إليه. إن أقراننا، كما يعبر عن ذلك رويس، «يساعدوننا على أن نكتشف ماذا عساه أن يكون معنانا الحقيقى»(٢).

ومع ذلك، إذا رفض رويس وجهة النظر التى تقول إننا نمتلك أولاً وعياً واضحاً بذواتنا، ثم نستدل على وجود الأشخاص الآخرين، فإنه لايزال يقصد الإشارة إلى أنه تكون لدينا أولاً فكرة واضحة ومحددة عن الأشخاص الآخرين، ثم نستدل على أننا أشخاص أيضاً. يقول، بالفعل، إن «إيماناً غامضاً بوجود أقراننا يبدو أنه سبق،

---

(١) Ibid, 11, pp. 170 - 171.

(٢) Ibid, 11, p. 172.

إلى حد ملحوظ، التكوين المحدد لأى وعى بذواتنا»[١]. غير أن أطروحته هى أن الوعى الواضح الجلي بذواتنا وبالأشخاص الآخرين ينشأ عن نوع من وعى اجتماعى بدائى، حتى إن المسألة تكون مسألة تمايز وليست مسألة استدلال. إن الوعى الذاتى التجريبى يعتمد باستمرار على سلسلة من المعلولات المتناقضة. «فالأنا تُعرف باستمرار من حيث إنها تناقض الآخر»[٢]. وكلاهما ينبثق من الوعى الاجتماعى الأصلى.

كلما نمت التجربة وتطورت، ازدادت نظرة الفرد إلى الحياة الداخلية للآخرين على أنها شيء خاص، محجوبة عن ملاحظته المباشرة. ويصبح فى الوقت نفسه واعيًا بالموضوعات الخارجية بوصفها أدوات لتحقيق أغراض مشتركة بينه وبين الآخرين، وكذلك لتحقيق أغراضه وأغراضهم الخاصة أو مصالحهم. وعلى هذا النحو ينشأ شعور بمثلث مكون من «زميلى، وأنا، والطبيعة بيننا»[٣].

نحن لا نعرف عن عالم الطبيعة إلا القليل، وقدر كبير منه لايزال بالنسبة لنا فى محيط التجربة الممكنة. وقد لاحظنا الصعوبة التى يواجهها المذهب العقلى النقدى فى تفسير الحالة الأنطولوجية لموضوعات التجربة الممكنة؛ وعلى أية حال يجعل العلم من المستحيل بالنسبة لنا أن نعتقد أن الطبيعة هى وحدها، ببساطة، تجسيد الإرادة البشرية والغاية. ففرض التطور، مثلاً، يؤدى بنا إلى أن نتصور أذهانًا متناهية على أنها نواتج. ومع ذلك، ينشأ السؤال فى هذه الحالة: كيف نستطيع أن ننقذ التعريف المثالى للوجود عن طريق المعنى الداخلى للأفكار منظورًا إليها على أنها التحقيق الجزئى لغرض أو لغاية؟

---

(١) Ibid, 11, p. 170.

(٢) Ibid, 11, p. 264.

يعبّر «رويس» عن اتفاقه العام مع نظرية أصول الوعى الذاتى المقدمة فى المجلد الثانى من «التطور الذهنى فى الطفل والجنس البشرى» (١٨٩٦)، لمؤلفه جيمس مارك بولدوين (١٨٦١ - ١٩٣٤) (المؤلف).

(٣) The World, 11, p. 177.

ويسهل علينا أن نرى رد «رويس» على هذا السؤال. العالم هو التعبير النهائى عن نسق مطلق من أفكار هو نفسه التحقيق الجزئى للإرادة الإلهية. وعندما يعبر الله عن نفسه فى العالم، يكون هو الفرد المطلق. أو يمكن القول بطريقة أخرى إن الفرد الأقصى هو حياة التجربة المطلقة. وكل ذات متناهية هى تعبير فريد عن الغرض الإلهى، وكل ذات تجسد أو تعبر عن نفسها فى عالمها. بيد أن «عالمى أنا» و«عالمك أنت» جانبان فريدان من العالم؛ هما تجسيد الإرادة والغرض الإلهى اللامتناهى. وما يكون لنا ببساطة موضوع التجربة الممكنة يكون بالنسبة لله موضوع التجربة الفعلية الخلاقة. «إن عالم الحقيقة كله، والوجود لابد أن يوجدا فقط بوصفهما موجودين، فى كل تنوعاتهما، وغزارتهما، وعلاقتهما، وتكوينهما الكامل، لوحدة وعى وحيد؛ يشمل معانينا وكل المعانى المتناهية الواعية فى رؤية واحدة نهائية موجودة منذ الأزل»[١]. وهكذا استطاع «رويس» أن يحافظ على نظريته عن الوجود؛ أعنى أن «ما يوجد، يُعرف بصورة واعية بوصفه تحقيق فكرة ما، وتعرفه ذواتنا فى هذه اللحظة، أو يعرفه وعى يضم وعينا الخاص»[٢].

٥- لقد رأينا أن الفرد عند «رويس» هو حياة التجربة وإذا بحثنا عن طبيعة الذات بمعنى وراء ما هو تجريبى[٣]، فإنه يجب علينا أن نتصورها بألفاظ أخلاقية، لا عن طريق ماهية - النفس. لأنه عن طريق امتلاك مثل أعلى فريد، ورسالة فريدة، ومهمة فى الحياة فريدة هى ما «يعنيه» ماضىَّ وما يحققه مستقبلى، «أكون ذاتا محددة ومخلوقة»[٤]. ولذلك، ربما نستطيع أن نقول، إذا تحدثنا بطريقة تضعنا فى ذهن

---

(١) The World, 1, p. 397.

(٢) Ibid, 1, p. 396.

(٣) أعنى، إذا بحثنا عن تصور ميتافيزيقى للنفس بدلاً من تفسير تجريبى، مثلاً، لأصول الوعى الذاتى وتطوره (المؤلف).

(٤) The World, 11, p. 276.

الوجودية، إن الفرد المتناهـي عند «رويـس» يخلق نفسه باستمرار من حيث إنه هذه الذات الفريدة عن طـريق تحـقيق مـثل أعلـى فريد؛ أعنى عن طـريق تحـقيق رسـالة معينة فريدة[١].

يحـاول رويس عن طريق فكرة الذات هذه أن يواجـه الاعـتـراض الذى يقـول إن المثالية المطلقة تحرم الذات المطلقة من الحقيقة الواقعيـة، ومن القيمة، ومن الحرية. ولم تكن لديه نية، بالطبع، لأن ينكر أية معطيات تجريبية ترتبط باعتماد ما هو سيكولوجى على ما هو فيزيائى، أو على التأثير على ذات البيئة الاجتماعية، والتربية وما شابه هذه العوامل. بيد أنه يصر على أن كل ذات متناهية لها طريقتها الخاصة الفريدة للتعرف والاستجابة عن طريق واجباتها نحو هذا الاستقلال[٢]. بينما حياة كل ذات متناهية هى، من وجهة النظر الميتافيزيقية، مساهمة فريدة فى تحقيق الغرض العام لله. لقد كان «رويس» مضطرًا، بالفعل، أن يسلِّم بأنه عندما أرغب، فإن الله يرغب فىَّ، وأن فعلى هو جزء من الحياة الإلهية. غير أن هذا الاعتراف، كما يرى، يتطابق تمامًا مع القول بأن الذات المتناهية يمكن أن تفعل بحرية. لأنه عن طريق الواقعة الخالصة التى تقول إننى التعبير الفريد للإرادة الإلهية، فإن الإرادة التى تصدر منها أفعالى هى إرادتى أنا. «إن فرديتك فى فعلك هى حريتك»[٣]. أعنى أن طريقتى فى التعبير عن الإرادة الإلهية هى ذاتى؛ وإذا صدرت أفعـالى من ذاتى، فإنها تكون أفعـالاً حرة. إن هناك بالفعل معنى يكون صحيحًا فيه أن نقول إن الروح الإلهية تجبرنا، ولكن «بمعنى أنها تجبرك على أن تكون فردًا، على أن تكون حرًا»[٤].

---

(١) لا داعى للقول بأنه بالنسبة للفيلسوف الوجودى الملحد، مثل سارتر، تخلو فكرة إله - له رسالة معينة من الصحة (المؤلف).

(٢) وهنا أيضًا يخطر على بال المرء الوجودية الحديثة (المؤلف).

(٣) The World, 1, p. 469.

(٤) Ibid, 11, p. 293.

ولذلك يرى «رويس» أن كل إرادة متناهية تبحث عن المطلق، حتى إن «البحث عن أى شيء سوى المطلق ذاته يكون، بالفعل، حتى بالنسبة للذات الأكثر عناداً، مستحيلاً ببساطة»[1]. وبمعنى آخر، تميل كل ذات متناهية بطبيعتها، سواء أكانت تعي الحقيقة أم لا، إلى أن توحد إرادتها بصورة وثيقة للغاية بالإرادة الإلهية. ويؤثر الإلزام علينا بالنسبة لسلوك يجعلنا أكثر قرباً من هذه الغاية. والقاعدة الأخلاقية هى قاعدة، إذا نتجت، تجعلنا أكثر قرباً من الغاية مما لو فعلنا على نحو يناقضها. وهكذا يتضح إلى حد كاف أن مفهوم الخير فى أخلاق «رويس» مفهوم رئيسى وعظيم، وأن الإلزام يؤثر علينا فيما يتعلق بالوسائل الضرورية لبلوغ هذا الخير؛ أعنى الوحدة الواعية لإرادتنا بالإرادة الإلهية. غير أنه ليس واضحاً إلى حد كبير كيف يمكن إفساح أى مجال للتمرد والعصيان ضد الإرادة الإلهية، أو ضد أمر معروف من أوامر القانون الأخلاقى. لأنه إذا بحثنا كلنا عن المطلق لا محالة، فيبدو أنه ينجم أنه إذا فعل شخص بطريقة لا تجعله، فى واقع الأمر، قريباً من الغاية النهائية التى يبحث عنها باستمرار، فإنه يفعل ذلك، ببساطة، عن جهل؛ أو من معرفة ناقصة. ولذلك ينشأ السؤال «هل يمكن لذات متناهية، تعرف الواجب، أن تختار بحرية أن تتمرد أو أن تطيع بأى معنى؟»[2].

يرد «رويس» بقوله: على الرغم من أن شخصاً تكون لديه معرفة واضحة بما ينبغى عليه أن يفعله وفق هذه المعرفة، فإنه يستطيع أن يحصر انتباهه بصورة إرادية فى مكان آخر، حتى إنه لم تعد لديه هنا والآن معرفة واضحة بما ينبغى عليه أن يفعله. «فالخطيئة هى أن ينسى المرء بصورة واعية، من خلال تضييق ميدان الانتباه، واجباً يعرفه من قبل»[3].

(١) Ibid, 11, p. 347.

(٢) The World, 11, p. 351.

(٣) Ibid, 11, p. 359.

إذا سلّمنا بمقدمات رويس، فإن هذا الرد يصعب أن يكون مقنعاً. فنحن نستطيع، بالتأكيد، أن نعطى بسهولة قيمة منصرفة لفكرته عن تحويل الانتباه. هب، مثلاً، أننى مقتنع عن إخلاص أنه من الخطأ بالنسبة لى أن أسلك بطريقة معينة أنظر إليها على أنها تنتج لذة حسية. فإنه كلما ركزت انتباهى على جوانب اللذة لطريقة الفعل هذه، فإن اقتناعى بخطئه يميل بصورة أكبر إلى أن يتراجع إلى هامش الوعى، ويصبح غير فعال. إننا نعرف جميعًا أن هذا النوع من الموقف يحدث إلى حد كاف باستمرار. والتعليق العادى سيكون أنه ينبغى على الفاعل أن لا يهتم بتركيز انتباهه على جوانب اللذة فى طريقة الفعل التى يعتقد عن إخلاص أنها خاطئة. فإذا ركز انتباهه بهذه الطريقة، فإنه يكون مسئولاً فى النهاية عما يحدث. لكن على الرغم من أن وجهة النظر هذه معقولة بصورة واضحة، فإن السؤال ينشأ مباشرة وهو: كيف يستطيع الفاعل أن يكون مسئولاً، بصورة ملائمة، عن اختيار تركيز انتباهه فى اتجاه معين إذا كان بتمامه وكماله تعبيراً عن الإرادة الإلهية؟ ألا ندفع، ببساطة، الصعوبة مرحلة إلى الوراء بصورة أكثر؟

يميل «رويس» بالأحرى إلى التملص من القضية عن طريق الرجوع إلى موضوع التغلب على الشر بوجه عام. بيد أن خطه العام فى الرد يبدو أنه طالما أن توجيه الإنسان لانتباهه ينبثق من إرادته، فإنه مسئول عنه، ومسئول بالتالى عن النتيجة. ولا تغير الواقعة التى تقول إن إرادة الإنسان هى نفسها التعبير عن الإرادة الإلهية الموقف. ولا يبدو فى هذه الأحوال أن رويس يستطيع أن يقول بصورة حسنة للغاية أى شىء آخر. لأنه على الرغم من أنه يريد، بالتأكيد، أن يدعم الحرية البشرية والمسئولية بمعنى حقيقى، فإن تصميمه على تدعيم نظرية المطلق الشامل كل الشمول فى نفس الوقت، أثر لا محالة على تفسيره للحرية. إن الحرية الأخلاقية تصبح «ببساطة حرية التمسك، عن طريق الانتباه، أو النسيان عن طريق عدم الانتباه، بواجب ماثل من قبل لوعى المرء المتناهى»(١). وإذا أثير السؤال عما إذا كان التمسك أو النسيان لا يحدده

---

(١) Ibid, 11, p. 360

المطلق، فإن «رويس» لا يستطيع أن يرد إلا بالقول بأنه يصدر من إرادة الإنسان الخاصة، وأن الفعل وفق إرادة المرء هو الفعل بحرية، حتى إذا كانت إرادة المرء المتناهية تجسيداً معيناً للإرادة الإلهية.

٦- ولأن «رويس» يشدد كثيراً، بطريقة تذكرنا بفشته، على تفرد المهمة التى تؤديها كل ذات متناهية، فإنه يصعب القول بأنه يستطيع أن يتطلع إلى تخصيص وقت أكثر لتطوير نظرية عن قواعد أخلاقية كلية[١]. وربما لا نغالى إذا قلنا إن القاعدة الأساسية عنده، كما هى عند إمرسون، هى «كن فرداً!! أى يجب عليك أن تجد مهمتك الفريدة وتحقيقها». ومن الخطأ تماماً فى الوقت نفسه أن نصوره بأنه يقلل من شأن فكرة المجتمع أو الجماعة. فهذه النظرية يمكن النظر إليها، على العكس، بأنها مساهمة فى الحاجة التى وضعها هاريس فى برناجه عن فلسفة نظرية تأملية، وهى أنه يجب تطوير نظرية اجتماعية تحقق حاجات وعى قومى يتحرك من مذهب فردى حاد. إن كل الذوات المتناهية عند «رويس» ترتبط بالتبادل، بدقة، لأنها تعبيرات فريدة عن إرادة واحدة لا متناهية. وكل الرسالات الفردية أو مهام الحياة هى عناصر فى مهمة عامة مشتركة، وهى تحقيق الغاية الإلهية. وهكذا يدعو رويس إلى ولاء لجماعة مثالية؛ الجماعة العظيمة كما يسميها[٢].

---

(١) إنك «تعنى بالواجب، فى أية لحظة مؤقتة، قاعدة إذا أُتبعت فإنها ترشدك فى التعبير عن إرادتك فى أية لحظة، حتى إنك تقترب عن طريق ذلك من الاتحاد مع الإلهى، تقترب من وعى بواحدية إرادتك والإرادة المطلقة، أكثر مما لو فعلت بطريقة تخالف هذا الواجب» (المؤلف).

The World, 11, pp. 347 - 8.

وهنا تشديد على «اللحظة» وليس على «الكلى» (المؤلف).

(٢) فى عام ١٩٠٨ نشر «رويس» كتابه «فلسفة الولاء»، وفى عام ١٩١٦ نشر كتابه «الأمل فى المجتمع العظيم» (المؤلف).

يعرِّف «رويس» الولاء فى كتابه «مشكلة المسيحية» بأنه «تكريس الذات الإرادى والمحكم لعلَّة، عندما تكون العلّة شيئًا يوحد ذواتًا كثيرة فى ذات واحدة، وتكون بالتالى مصلحة الجماعة»[1]. ويرى فى الكنيسة، جماعة المخلصين، بصفة خاصة كما هى متمثلة فى رسائل القديس بولس، وتجسيد روح الولاء، تجسيد الإخلاص لمثل أعلى مشترك، والولاء لجماعة مثالية يجب أن تُحب بوصفها شخصًا. ومع ذلك، لا ينجم أن رويس يوحد، بالفعل، ما يسميه «بالجماعة العظيمة» بكنيسة تاريخية،، ولا يوحدها بدولة تاريخية. وعلى الرغم من أنه يجب البحث عن جماعة مثالية بدلاً من جماعة تاريخية فعلية موجودة هنا والآن، فإنها تكمن، مع ذلك، فى أساس النظام الأخلاقى، لأنها، بدقة، هدف أو غاية الفعل الأخلاقى. صحيح أن الفرد هو الذى يستطيع وحده أن يوجد رسالته الأخلاقية: لأنها لا يمكن أن تُوجد له. لكن بسبب الطبيعة الخالصة للذات، فإن الفردية الحقيقية لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق الولاء للجماعة العظيمة، أى لعلّة مثالية توحد كل الناس معًا.

وبوجه عام، يشدد «رويس»، تحت تأثير «تشارلز بيرس» **C. S. Peirce** على دور التأويل فى المعرفة البشرية والحياة؛ وقام بتطبيق هذه الفكرة على نظريته الأخلاقية. فالفرد لا يستطيع، مثلاً، أن يحقق نفسه ويبلغ كيانه الذاتى الحقيقى، أو شخصيته دون هدف فى الحياة أو خطة فى الحياة، تصبح بالنسبة لها تصورات مثل: الصواب والخطأ، الذات العليا والذات الدنيا، ذات معنى بصورة عينية. غير أن الإنسان لا يشرع فى فهم خطة حياته أو هدفه المثالى إلا عن طريق عملية تفسيرنفسه لنفسه. وعلاوة على ذلك، لا يتحقق هذا التأويل الذاتى إلا فى سياق اجتماعى، عن طريق تفاعل مع أناس آخرين. فالآخرون يساعدوننى لا محالة، على أن أفسر نفسى لنفسى؛ وأنا بدورى أساعد الآخرين على أن يفسروا أنفسهم لأنفسهم. وتميل هذه العملية، إلى حد ما،

---

(١) The Problem of christainity, 1, p. 68.

إلى التقسيم بدلاً من الوحدة، من حيث إن كل فرد يصبح بذلك أكثر وعيًا بنفسه من حيث إنه يمتلك مهمة فى الحياة فريدة. لكن إذا وضعنا فى الاعتبار البناء الاجتماعى للذات، فإننا ننقاد إلى أن نكوِّن فكرة عن جماعة غير محدودة للتفسير؛ أى فكرة عن البشرية، أعنى بوصفها منشغلة طوال الوقت بالمهمة العامة لتفسير العالم الفيزيائى وأغراضه الخاصة، ومثله العليا، وقيمه. ويتضمن كل تقدم فى المعرفة العلمية والرؤية الأخلاقية عملية تفسير.

إن الموضوع الأسمى للولاء من حيث إنه مقولة أخلاقية هو، كما يعتقد رويس، هذه الجماعة المثالية للتفسير. غير أنه شدد فى أواخر حياته على أهمية جماعات محدودة للتطور الأخلاقى ولتحقيق الإصلاح الاجتماعى. فإذا نظرنا، إلى فردين يتنازعان على، حيازة ملكية ما، مثلاً، فإننا نستطيع أن نرى أن هذا الموقف الخطير يتبدل عن طريق تدخل شريك ثالث، وهو القاضى. وتحل علاقة ثلاثية محل العلاقة الثنائية الخطيرة؛ وتتكون جماعة صغيرة المدى للتفسير. وهكذا يحاول «رويس» أن يبين الوظائف المتوسطة أو المفسرة والتربوية من الناحية الأخلاقية لهذه المؤسسات مثل النظام القضائى، باستمرار على هدى فكرة التفسير. ويطبق هذه الفكرة حتى على مؤسسة التأمين، ويطوّر خطة للتأمين، بوصفها أمانًا ضد الحرب، على مستوى عالمى(١). وقد يرى بعض نقاده فى هذه الأفكار دمجًا أمريكيًا خاصًا للمذهب المثالى بإجراء عملى دنيوى. غير أنه لا ينجم عن ذلك، بالتأكيد، أن هذا الدمج شىء سيئ. وعلى أية حال، لقد شعر «رويس» بوضوح بأنه إذا تم إدخال هذه المقترحات الجوهرية فى النظرية الأخلاقية، فإن شيئًا يكون مطلوبًا أكثر من حث الناس على أن يكونوا موالين للمجموعة المثالية للتفسير.

---

(١) War and Insurance (1914) and The Hope of the Great Commuminty (1916).

٧- يتضح مما قيل أن «رويس» يعطى للشخصية الفريدة قيمة لا يمكن أن تُنسب إليها فى فلسفة «برادلى» وليس هناك ما يدعو إلى الدهشة، بالتالى، أنه أكثر اهتماماً من «برادلى» بمسألة الخلود، ويرى أن الذات تُحفظ فى المطلق.

وعندما يناقش «رويس» هذا الموضوع فإنه يتمسك، من بين جوانب أخرى للمسألة، بالأطروحة الكانطية وهى أن المهمة الأخلاقية للفرد لا يمكن أن يكون لها نهاية زمنية. «إن المهمة الأخلاقية التى تنتهى عن قصد هى تناقض فى الألفاظ... إن خدمة الأزلى هى خدمة لا تنتهى أساساً. ليس هناك فعل أخلاقى منته»[١]. ويتضح أن خط الحجة هذا لا يستطيع أن يبرهن بذاته على الخلود. صحيح أننا إذا عرفنا قانوناً أخلاقياً، فإنه يجب علينا أن ننظر إليه على أنه يؤثر فينا مادمنا أحياء. غير أنه لا ينجم عن هذه المقدمة وحدها أن الذات تبقى بعد موت البدن، وتستطيع أن تستمر فى تحقيق رسالة أخلاقية. بيد أن الكون، عند «رويس» بوصفه ميتافيزيقياً، هو من ذلك النوع الذى يجب أن نفترض فيه أن الذات المتناهية، من حيث إنها تعبير فريد عن المطلق، ومن حيث إنها تمثل قيمة لا يمكن تعويضها، تستمر فى الوجود. إن الذات الأخلاقية هى باستمرار شيء لم يكتمل بعد؛ ولما كان الغرض الإلهى لابد أن يتحقق، فإننا محقون فى الاعتقاد بأن الذات تبلغ فردية حقيقية فى صورة أعلى بعد موت الجسم. غير «أننى لا أعرف على الأقل، لا أدعى تخمين، ما العمليات التى يتم بواسطتها التعبير عن فردية حياتنا البشرية فيما بعد. إننى أنتظر حتى يحل هذا الفناء بالفردية»[٢]. يتضح فى تأكيد رويس للخلود، أن ما يعتد به بالفعل هو رؤيته الميتافزيقية العامة عن الحقيقة، المقترنة بتقييمه للشخصية.

---

(١) The World, 1, pp. 444.

(٢) The Conception of Immorality, p. 80.

٨- يوجد فى نهاية المجلد الأول من محاضرات جيفورد التى ألقاها رويس مقال إضافى يعارض فيه «برادلى» موضوع الكثرة اللامتناهية. إذ يرى برادلى، كما سبق أن ذكرنا، أن التفكير العقلى يؤدى بنا إلى سلسلة لا متناهية. فإذا ارتبط الكيف (أ) و(ب)، مثلاً بالعلاقة س، فإنه يجب علينا أن نختار بين القول بأن س يمكن ردها دون باق إلى (أ) و (ب)، أو لا يمكن ردها هكذا. فى الحالة الأولى نكون مجبرين على أن نستنتج أن (أ) و (ب) لا يرتبطان على الإطلاق. أما فى الحالة الثانية فإنه يجب علينا أن نسلِّم بعلاقات أخرى إضافية لكى تربط (أ) و (ب) بـ(س)، ودواليك دون نهاية. إننا ملزمون، بالتالى، بأن نسلِّم بكثرة لا متناهية بصورة فعلية. غير أن هذا المفهوم هو تناقض ذاتى. ولذلك يجب علينا أن نستنتج أن التفكير العلائقى عاجز تماماً عن تقديم تفسير متماسك لكيف يصدر الكثير من الواحد ويتوحد فيه، وأن العالم كما يتمثل فى هذا التفكير ينتمى إلى ميدان الظاهر من حيث إنه يناقض ميدان الحقيقة، ومع ذلك، يتعهد «رويس» بأن يبين أن الواحد يستطيع أن يعبر عن نفسه فى سلاسل لامتناهية «منظمة جيداً»، ولا تحتوى على تناقض، وأن التفكير يستطيع بالتالى أن يقدم تفسيراً متماسكاً للعلاقة بين الواحد والكثير. وربما يكون هناك نزاع فيما إذا كانت صعوبات برادلى تُقابل، بالفعل، بأن يُنسب إليه أولاً الأطروحة التى تقول إن كثرة لامتناهية بالفعل هى «تصور متناقض ذاتيًا»[(١)]، ثم البرهنة على أن سلسلة لا نهاية لها فى الرياضيات لا تحتوى على تناقض. لكن على الرغم من أن «رويس» يطوّر تصوره الخاص عن العلاقة بين الواحد والكثير فى سياق الجدال مع «برادلى»، فإن ما يهتم به بالفعل هو، بالتأكيد، تفسير أفكاره الخاصة.

لقد كان انتباه «رويس» متجهًا إلى منطق الرياضيات[(٢)]، عن طريق «تشارلز بيرس» ويبين المقال الإضافى ثمرة تأملات «رويس» فى هذا الموضوع. إن لا نهاية

---

(١) The World, 1, p. 475.

(٢) لقد وجد اهتمام «رويس» بالمنطق الرياضى تعبيراً فى كتابه «علاقة مبادئ المنطق بأسس الهندسة» (١٩٠٥) (المؤلف)

السلسلة فى سلسلة رياضية لا نهاية لها ترجع إلى عملية متكررة للتفكير؛ عملية متكررة للتفكير يمكن وصفها بأنها «عملية، إذا تم التعبير عنها فى النهاية، فإنها تحتوى، فى المنطقة التى تستقبل فيها تعبيراً، على تنوع لا نهائى من وقائع مرتبة بتسلسل، تناظر الغرض الذى نتحدث عنه»[١]. وبوجه عام، إذا افترضنا غرضاً من هذا النوع حتى إذا حاولنا أن نعبر عنه عن طريق تتابع وقائع، فإن المعطيات المثالية التى تشرع فى التعبير عنه تتطلب كجزء من «معناها» الخاص معطيات إضافية هى نفسها تعبيرات أخرى عن المعنى الأصلى، وتتطلب فى الوقت نفسه تعبيرات أخرى، وتكون لدينا سلسلة لا نهاية لها تنتجها عملية متكررة من التفكير.

ويمكن النظر إلى سلسلة من هذا النوع على أنها كل. صحيح أنها ليست كلاً بالمعنى الذى نستطيع أن نعده إلى النهاية ونكمل السلسلة. لأنها سلسلة لا متناهية أو لا نهائية فرضاً. لكن إذا أخذنا، مثلاً، سلسلة الأعداد كلها «فإن عالم الرياضة يستطيع أن ينظر إليها كلها على أنها معطاة عن طريق تعريفها الكلى، وتمييزها الناتج الواضح عن كل موضوعات التفكير الأخرى[٢]». وبمعنى آخر: ليس هناك تنافر ذاتى بين فكرة الكل وفكرة السلسلة اللامتناهية. ونستطيع أن نتصور الواحد من حيث إنه يعبر عن نفسه فى سلسلة لا متناهية، أو ، بالأحرى، من حيث إنه كثرة من سلاسل لامتناهية مترابطة؛ أى كثرة حياة التجربة. ويقدم ذلك، بالتأكيد، تصوراً ديناميًا للواحد بدلاً من أن يقدم له تصوراً استاتيكيًا. وذلك أمر جوهرى بالنسبة لميتافيزيقا «رويس»، التى تشدد على الإرادة الإلهية، والغرض، و«المعنى الداخلى» للأفكار.

يصف رويس سلسلة لامتناهية من هذا النوع بأنها نسق ممثل لذاته. وهو يجد نماذج فى «كل الأنساق الرياضية المميزة والمستمرة من أى نوع لا متناه[٣]. غير أن

The World, 1, p. 207. (١)

Ibid, 1, p. 515. (٢)

Ibid, 1, p. 513. (٣)

مثالاً توضيحيًا بسيطا يقدمه «رويس» نفسه يخدم بصورة أفضل فى توضيح ما يقصده بالنسق الممثل لنفسه. افرض أننا قررنا أنه يجب رسم خريطة لجزء من إنجلترا تمثل البلد بالتفصيل، بما فى ذلك كل خطوط الارتفاعات والعلامات المميزة، سواء كانت طبيعية أم اصطناعية. لأن الخريطة نفسها ستكون خاصية اصطناعية لإنجلترا، فإنه يجب رسم خريطة أخرى داخل الخريطة الأولى وتمثلها أيضًا؛ أعنى أنه يجب تنفيذ غرضنا الأصلى. وهكذا دون نهاية. حقًا، إن هذا التمثيل الذى ليس له نهاية لإنجلترا لن يكون ممكنًا من الناحية الطبيعية. غير أننا نستطيع أن نتصور سلسلة من خرائط ليس لها نهاية داخل خرائط؛ سلسلة يمكن النظر إليها على أنها معطاة فى غرضنا الأصلى أو «المعنى»، على الرغم من أنها لا يمكن أن تكتمل فى الزمان. إن الملاحظ الذى يفهم الموقف وينظر إلى سلسلة الخرائط، لا يرى أية خريطة أخيرة. غير أنه يعرف لماذا لا يمكن أن تكون هناك خريطة أخيرة. وهكذا لا يرى تناقضًا أو عدم معقولية فى لا نهائية السلسلة. وتشكل السلسلة نسقًا ممثلاً لذاته.

وإذا طبقنا هذه الفكرة فى الميتافيزيقا، فإن الكون يبدو سلسلة لامتناهية؛ يبدو كلاً لا نهاية له، يعبر عن غرض واحد أو خطة واحدة. وهناك، بالتأكيد، سلاسل تابعة ومترابطة، لاسيما السلاسل التى تشكل حياة الذوات المتناهية. غير أنها تنضم كلها داخل سلسلة واحدة موحدة لامتناهية لا يكون لها عدد أخير «معطى» بوصفه كلاً (مجموعًا) فى المعنى الداخلى للفكرة الإلهية أو نسقًا مطلقًا من أفكار. ولابد أن يعبر الواحد، كما يرى «رويس» عن نفسه فى السلسلة اللامتناهية التى تشكل حياتها من تجربة خلاقة. وبمعنى آخر، لابد أن يعبر عن نفسه فى الكثير. ولما كانت السلسلة اللامتناهية هى التعبير التدريجى أو تحقيق لغرض واحد، فإن الواقع الحقيقى كله يشكل نسقًا واحداً ممثلاً لنفسه.

٩- واضح أن «رويس»، بتأكيده للشخصية، لم تكن لديه نية لأن يتخلى تمامًا عن مذهب التأليه، وعن استخدام لفظ «مطلق» ببساطة بوصفه اسمًا للعالم منظوراً إليه على أنه كل (مجموع) مفتوح؛ أعنى أنه سلسلة ليس لها عدد أخير يمكن أن يُنسب

إليها. العالم عنده هو تجسيد للمعنى الداخلى لنسق من أفكار هى نفسها التحقيق الجزئى لغرض ما. والمطلق هو ذات؛ فهو بالأحرى شخصى وليس غير شخصى؛ إنه وعى أزلى ولا متناه. ولذلك يمكن أن يوصف، بصورة معقولة، بأنه الله. ويصوّر رويس السلسلة اللامتناهية التى تكوِّن الكون الزمنى بأنها توجد دفعة واحدة؛ جملة واحدة، للوعى الإلهى. لقد كان «رويس»، فى واقع الأمر، على استعداد تام لأن يثنى على القديس «توما الأكوينى» بسبب تفسيره للمعرفة الإلهية؛ وهو نفسه يستخدم مماثلة وعينا لسمفونية من حيث إنها كل واحد، وعى يطابق تماماً، بوضوح، المعرفة التى تقول إن هذا الجزء يسبق ذلك الجزء. ولذلك يعى الله، بناء على ما يراه رويس، تتابعًا زمنيًا، على الرغم من أن السلسلة الزمانية كلها لا توجد، مع ذلك، للوعى الأزلى.

ويرفض «رويس» فى الوقت نفسه الانفصال الثنائى للعالم عن الله الذى ينظر إليه على أنه خاصية تميز مذهب التأليه، ويلوم «الأكوينى» لأنه تصور «الوجود الزمنى للعالم المخلوق بأنه ينفصل عن الحياة الأزلية التى تخص الله»[1]. فالكثير يوجد داخل وحدة الحياة الإلهية. «إن الوحدة هى، ببساطة، استحالة محض. إذ إن الله لا يمكن أن يكون واحداً إلا عن طريق كونه كثيراً. ولا يمكن أن نكون نحن الذوات المتعددة كثيرين، إذا لم نكن فيه واحداً»[2].

وبمعنى آخر، يحاول «رويس» أن يفسر مذهب التأليه من جديد فى ضوء المثالية المطلقة. إنه يحاول أن يحافظ على فكرة الله الشخصى، بينما يربطه بفكرة المطلق الشامل كل الشمول متمثلاً بوصفه كل الكليات[3]. وليس من السهل البرهنة على هذا الموقف. لقد وضح استخدام رويس للفظ «فرد»، غموض هذا الموقف بالفعل. فإذا

---

(١) The World. 11, p. 143.

(٢) Ibid. 11, p. 331.

(٣) لاداعى للقول بأن لفظ كلى يُستخدم هنا، بمعنى الكلى العينى (المؤلف).

تحدثنا عن الله من حيث إنه الفرد الأسمى أو الأقصى، فإننا نميل بصورة طبيعية إلى تصوره بأنه موجود شخصى، ونتصور العالم بأنه التعبير «الخارجى» عن إرادته الخالقة. بيد أن لفظ «فرد» عند «رويس» يعنى، كما رأينا، حياة تجربة. وبناء على هذا المعنى للفظ يصبح الله حياة التجربة المطلقة واللامتناهية، تكون كل الأشياء المتناهية مباطنة فيها. وبينما يفترض تفسير وجود الأشياء المتناهية من حيث إنها تعبير عن الإرادة التى لها غرض خلقًا بمعنى إلهى، فإن وصف الله بأنه تجربة مطلقة يفترض علاقة مختلفة نسبيًا. وليس ثمة شك فى أن «رويس» يحاول أن يجمع التصورين معًا عن طريق مفهوم التجربة الخالقة، لكن يبدو أن هناك تزاوجًا مزعزعًا إلى حد ما بين مذهب التأليه والمثالية المطلقة فى فلسفته.

من الصعب، بالتأكيد، التعبير عن العلاقة بين المتناهى واللامتناهى دون الميل إما إلى مذهب الواحدية الذى تهبط فيه الكثرة إلى مرتبة الظاهر، أو تنغمس فى الواحد، أو إلى مذهب ثنائى يبقى على استخدام لفظ «لامتناه» بصورة غير ملائمة تمامًا. وليس من الممكن، بالتأكيد، تجنب كلا الموقفين بدون نظرية واضحة عن مماثلة الوجود. غير أن عبارات «رويس» فى موضوع الوجود مربكة ومحيّرة إلى حد ما.

إذ يُقال لنا، من جهة، إن الوجود هو التعبير أو تجسيد المعنى الداخلى لفكرة ما، وبالتالى لغرض، أو لإرادة، والتعبير عنها. لكن على الرغم من أن خضوع الوجود للتفكير قد يكون خاصية للمثالية الميتافيزيقية، فإن السؤال ينشأ، بوضوح، عما إذا كان التفكير ذاته ليس صورة من الوجود. ويمكن أن يسأل السؤال نفسه بالنسبة للإرادة. ويقال لنا، من جهة أخرى، إن الحقيقى بصورة قصوى، وبالتالى الصورة النهائية للوجود، هو الفرد. ولأن الله هو فرد الأفراد، فيبدو أنه يترتب على ذلك أنه يجب أن يكون الموجود الأسمى والمطلق. ومع ذلك يقال لنا أيضًا إنه يجب أن ننظر إلى «الفردية، ومن ثم إلى الوجود، على أنهما، علاوة على ذلك، تعبيران عن الإرادة[١]» إن النظر

(١) The World, 1, p. 588.

إلى الفردية على أنها تعبير عن الإرادة ليس أمراً صعباً، إذا فسرنا، إن جاز التعبير، الفردية بأنها باعث على التعبير. لكن النظر إلى الوجود على أنه تعبير عن الإرادة ليس أمراً سهلاً. لأن السؤال ينشأ مرة أخرى: هل الإرادة ليست موجوداً؟ من الممكن، بالتأكيد، حصر استخدام لفظ «الوجود» في الوجود المادى. لكن قلما نستطيع، بالتالى، أن ننظر إلى الفردية، بمعنى اللفظ الموجود عند «رويس»، على أنها وجود.

ومع ذلك، فعلى الرغم من الغموض وعدم الدقة في كتابة رويس، فإن فلسفته تؤثر عن طريق إخلاصها. فواضح إنها التعبير عن إيمان يتمسك به بعمق. إيمان بحقيقة الله، وبقيمة الشخصية البشرية، وبوحدة الجنس البشرى في الله وبواسطته؛ وحدة لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق المساهمات الفردية في مهمة أخلاقية عامة. لقد كان «رويس» مبشراً، بالفعل، إلى حد ما. غير أن الفلسفة التى كان يبشر بها تعنى، بالتأكيد، بالنسبة له قدراً أكبر من ممارسة أو لعبة ذهنية.

ولابد أن يضاف أن رويس، في رأى بعض النقاد[(١)] شرع في التخلى عن نظريته عن الإرادة المطلقة، وأن يحل محلها فكرة جماعة غير محدودة من التفسير، جماعة غير محدودة، إن جاز التعبير، من أفراد متناهية. ويمكن فهم هذا التغير من وجهة نظر أخلاقية خالصة. لأنها تتخلص من الاعتراض، الذى كان رويس على وعى به، الذى يقول إنه من الصعب، إن كان ممكناً بالفعل على الإطلاق، التوفيق بين نظرية الإرادة المطلقة ووجهة نظر الموجودات البشرية من حيث إنها موجودات فاعلة أخلاقية. كما أن استبدال المطلق بمجموعة من أفراد متناهية هو تغيير جذرى إلى حد ما. وليس من السهل مطلقاً بيان كيف يمكن أن تتولى مجموعة كهذه، من حيث هى كذلك، الوظيفة الكسمولوجية للمطلق. وبالتالى، حتى إذا تراجعت فكرة المطلق إلى الخلف في كتابات

---

(١) CF. The Appendix to the Moral philosophy of Josiah Royce by Peter Fuss (can-bridge, Mass, 1965).

«رويس» المتأخرة، فإن المرء يتردد فى قبول وجهة النظر التى تقول إنه رفض الفكرة بصورة إيجابية، إذا لم يندفع المرء، بالتأكيد، إلى أن يفعل ذلك عن طريق دليل تجريبى قوى. إن هناك بالفعل دليلاً. وقد أشار «رويس» نفسه فى سنواته الأخيرة إلى تغير فى مثاليته. ولذلك لا نستطيع أن نقول إن الزعم الذى يقول إنه استبدل تصوره المبكر للمطلق بالجماعة اللامحدودة للتفسير ليس له أساس. ومع ذلك لا يبدو أن رويس كان صريحاً، كما يريد المرء، فيما يخص الطبيعة الدقيقة للتغير الذى يشير إليه ومداه.

الفصل الثالث عشر

المثالية الشخصية واتجاهات أخرى

نقد هويسون لرويس لصالح مذهبه الأخلاقى التعددى الخاص
المثالية التطورية عند لى كونت ـ المثالية الشخصية عند بون -
المثالية الموضوعية عند كريتن ـ سيلفر موريس والمثالية الديناميكية -
ملاحظات على امتداد المثالية إلى القرن العشرين ـ محاولة لتجاوز -
التعارض بين المثالية والمذهب الواقعى

١- كان «جورج هولمز هويسون» George Holmes Howison (١٨٣٤ - ١٩١٦) ـ عضو الجمعية الفلسفية بسانت لويس، وعضو نادى كانط الذى أنشأه و. ت هاريس ـ كان فى البداية أستاذًا للرياضيات. لكنه قبل فى عام ١٨٧٢ كرسى المنطق والفلسفة فى معهد «ماساشوستس» Massachusetts للتكنولوجيا فى بوسطن، وهى وظيفة شغلها حتى عام ١٨٧٨ عندما ذهب إلى ألمانيا لمدة عامين. وقع فى ألمانيا تحت تأثير «لدفيج ميشيليه» L. Michelet (١٨٠١ - ١٨٩٣)[١] وهو من أنصار جناح اليمين الهيجلى، وفسر، مثل ميشيليه نفسه، فكرة المطلق عند هيجل، أو الروح الكونى، بأنها

(١) جمع ميشيليه محاضرات هيجل فى تاريخ الفلسفة من مذكرات الطلاب ومن مسودات الفيلسوف ثم قام بتصنيفها وترتيبها ونشرها فى مجلدين عام ١٨٣٣ ـ ١٨٣٦ الطبعة الأولى. (المراجع)

موجود شخصي، أي الله. في عام ١٨٨٤ أصبح «هويسون» أستاذاً في جامعة كاليفورنيا. وظهر كتابه «حدود التطور ومقالات أخرى» عام ١٩٠١.

لقد ذكرنا من قبل أن «هويسون» ساهم في المناقشة التي شكلت أساس «مفهوم الله» (١٨٩٧)، وهو عمل قد أشرنا إليه في الفصل الخاص برويس. يلفت «هويسون» الانتباه في مقدمته للكتاب إلى وجود معيار معين للاتفاق الأساسي بين المشاركين في المناقشة، لاسيما بالنسبة لشخصية الله، وعن العلاقة الوثيقة بين مفاهيم: الله، والحرية، والخلود. لكن على الرغم من أنه يعرف تشابهًا عائليًا معينًا بين الأنواع المختلفة للمثالية، فإن ذلك لم يمنعه من تطوير نقد لاذع لفلسفة رويس.

فمن جهة، إذا عُرِّف الوجود عن طريق علاقته بالمعنى الداخلي لفكرة ما، فكيف، يتساءل هويسون، هل يجب علينا أن نقرر إذا كانت الفكرة التي نتحدث عنها هي فكرتي أو أنها فكرة ذات لامتناهية شاملة كل الشمول؟ إن العامل الذي أدى برويس وأولئك الذين يشتركون معه في رؤيته العامة لرفض مذهب «الأنا وحدية» لصالح المثالية المطلقة هو استجابة غريزية لمتطلبات الحس المشترك وليس أية حجة منطقية وملزمة. ومن جهة ثانية، على الرغم من أن رويس يقصد، بالتأكيد، المحافظة على الحرية الفردية والمسئولية، فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا على حساب الاتساق. لأن المثالية المطلقة تتضمن، منطقياً، دمج الذوات المتناهية في المطلق.

توصف فلسفة «هويسون» الخاصة بأنها تعددية أخلاقية. فالوجود يأخذ صورة الأرواح، وصورة مضامين ونظام تجربتها، ويدين العالم المكاني – الزماني بوجوده إلى معية الأرواح. إن كل روح حرة، وعلّة فاعلة نشطة، تمتلك أصل نشاطها داخلها. وكل روح، في الوقت نفسه، عضو من أعضاء مجموعة أرواح؛ أي مدينة الله، وتتحد الأعضاء عن طريق علّية غائية؛ أي عن طريق انجذابها إلى مثل أعلى عام؛ أي التحقيق الكامل لمدينة الله. والوعي البشري ليس، ببساطة، قائمًا بذاته، وإنما، عندما يتطور، يرى نفسه عضواً فيما يصفه «هويسون» بأنه الضمير، أو العقل الكامل. والحركة نحو مثل أعلى عام، أو غاية عامة، هي ما يُسمى بالتطور.

وقد يلوح ذلك بأنه يشبه، بصورة ملحوظة، وجهة نظر رويس، ربما فيما عدا إصرار «هويسون» على أنه يجب البحث عن مصدر نشاط كل روح بداخلها. غير أن «هويسون» يحاول أن يتجنب ما ينظر إليه على أنه النتائج المنطقية والفادحة الدمار لفلسفة رويس عن طريق التشديد على علِّية غائية. فالله يتمثل بوصفه المثل المشخص لكل روح. ولا يعنى «هويسون» بذلك أن الله لا يوجد إلا من حيث إنه مثل أعلى بشرى. فهو يقصد أن حالة التأثير الإلهى على الروح البشرية هى حالة علِّية غائية، وليست علِّية فاعلة. إن الله يجذب الذات المتناهية بوصفه مثلاً أعلى، لكن استجابة الذات لله هى فاعليتها ونشاطها الخاص، وليست فعل الله أو المطلق. وبمعنى آخر، الله يفعل عن طريق تبصير الذهن وجذب الإرادة نحو مثل أعلى لوحدة الأرواح الحرة فى نفسه وليس عن طريق تحديد الإرادة البشرية عن طريق علِّية فاعلة، أو ممارسة القوة.

٢- ومشارك آخر فى المناقشة التى أشرنا إليها سابقًا هو «جوزيف لى كونت» Joseph Le Conte (١٨٢٣ - ١٩٠١)، وهو أستاذ فى جامعة كاليفورنيا. لأنه تدرب كجيولوجى، فقد اهتم بالجوانب الفلسفية لنظرية التطور، وقدّم ما يمكن أن يوصف بأنه مثالية تطورية[١]، رأى أن طاقة إلهية تعبر عن نفسها بصورة مباشرة فى قوى الطبيعة الفيزيائية والكيميائية، هى المصدر النهائى للتطور. غير أن تدفق هذه الطاقة الإلهية يصبح بصورة تدريجية متفرداً بصورة تلازم التنظيم المتطور للمادة. وهكذا، فإن فلسفة «لى كونت» فلسفة تعددية. لأنه يرى أننا نجد فى عملية التطور ظهوراً لصور عليا، بصورة متتابعة، من أفراد نشطين بذاتهم، حتى نصل إلى الصورة العليا للموجود الفردى التى لم تتحقق بعد؛ أعنى الموجود البشرى. ففى الإنسان يمكن للحياة أن تعرف تدفق، أو بريق، ما هو إلهى، ويمكن أن ندخل فى تواصل واع مع مصدرها النهائى. إننا نستطيع، بالفعل، أن نتطلع إلى سمو تدريجى

---

(١) تشمل كتابات «لى كونت»: **الدين والعلم** (١٨٧٤)، و«**التطور: طبيعته، وبيئته، وعلاقته بالفكر الدينى**» (١٨٨٨) المؤلف.

للإنسان إلى مستوى الإنسان «الذى يُبعث من جديد»، الذى يتمتع بدرجة عالية من التطور الروحى والأخلاقى.

إن اقتراب «هويسون» من الفلسفة يميل إلى أن يكون من خلال الفلسفة النقدية عند كانط، عندما يُعاد التفكير فيها على هدى المثالية الميتافيزيقية. وكان اقتراب «لى كونت»، بالأحرى، عن طريق محاولة بيان كيف تحرر نظرية التطور العلم من كل المضامين المادية، وتحدد الطريق إلى مثالية دينية وأخلاقية. لقد مارس تأثيراً ما على تفكير رويس.

٣- وإلى جانب «هويسون»، التى توصف فلسفته بأنها مثالية أخلاقية، نجد واحداً من أكثر الممثلين المؤثرين للمثالية الشخصية فى أمريكا وهو «باركر برون» Parker Brown (١٨٤٧ - ١٩١٠). كتب «برون» نقداً لسبنسر عندما كان طالبًا فى جامعة «نيويورك». وقع أثناء قيامه بدراسة لاحقة فى ألمانيا تحت تأثير «لوتزه»، لاسيما بالنسبة لنظريته عن النفس[1]. أصبح «برون» أستاذاً للفلسفة فى جامعة «بوسطون» فى عام ١٨٧٦. تشمل كتاباته «دراسات فى مذهب التأليه» (١٨٧٩)، و «الميتافيزيقا» (١٨٨٢)، و«فلسفة مذهب التأليه» (١٨٨٧)، و «مبادئ الأخلاق» (١٨٩٢)، و«نظرية التفكير والمعرفة» (١٨٩٧)، و«محايثة الله» (١٩٠٥)، و«الشخصانية» (١٩٠٨). وتبين هذه العناوين إلى حد كاف بصورة واضحة الاتجاه الدينى فى تفكيره.

وصف «برون» فلسفته فى البداية بأنها تجريبية ترنسندنتالية، نظراً للدور الواضح الذى تلعبه نظرية المقولات التى استوحاها من كانط فى فلسفته. وهذه المقولات

---

(١) See vol. v II of this History, p. 378.

معرفة واقعة وحدة الوعى، عند لوتزه، هى فى حد ذاتها معرفة وجود النفس. ولذلك يحاول أن يتجنب مذهب الظواهر من جهة، ويسلِّم، من جهة أخرى، بجوهر خفى. أما عند «بون» فإن الذات واقعة مباشرة للوعى، وليست كيانًا مختفيًا يجب الاستدلال عليه من وجود قوى عقلية وأفعالها (المؤلف).

ليست، ببساطة، نتائج مشتقة وعفوية للتكيف مع البيئة فى عملية التطور. وهى، فى الوقت نفسه، تعبيرات عن طبيعة الذات وتجربتها الذاتية. ويبين ذلك أن الذات وحدة نشطة، وليست مجرد مُسلّمة منطقية، كما اعتقد كانط. فالذات، بالفعل، أو الشخص، تتميز بالذكاء والإرادة، إنها العلّة الحقيقية الوحيدة. لأن العلّية الفاعلة إرادية فى جوهرها. ونحن نجد فى الطبيعة، بالفعل، صنوفًا من الاطراد، لكننا لا نجد علّية بالمعنى المناسب.

وتشكل فكرة الطبيعة هذه الأساس لفلسفة الله. إن العلم يصف كيف تحدث الأشياء. ويمكن أن يقال إنه يفسر الأحداث، إذا كنا نعنى بذلك أنه يعرضها بوصفها نماذج أو حالات لتعميمات تم اكتشافها تجريبيًا وتُسمى «بالقوانين». غير أن العلم لا يفسر شيئًا بالمعنى العلّى. والبديل هنا هو التفسير الذى يجاوز الطبيعة، أو لا يوجد[1] تفسير. حقًا إن فكرة الله فى العلم نفسه لم تعد مطلوبة أكثر مما هى مطلوبة فى صنع الأحذية. لأن العلم، ببساطة تصنيفى ووصفى، لكن حالما نتجه إلى الميتافيزيقا، فإننا نرى نظام الطبيعة من حيث إنه أثر النشاط المستمر لإرادة أسمى عاقلة. وبمعنى آخر، بقدر ما تكون علة الطبيعة هى الأمر الذى نهتم به، فإن أى حدث فى الطبيعة يكون مجاوزًا للطبيعة مثلما تكون المعجزة. «لأن الله يكون متضمنًا فى كليهما على حد سواء»[2].

نستطيع، الآن، أن ننظر إلى الحقيقة الواقعية **Reality** نظرة واسعة. فإذا كانت هذه الحقيقة الواقعية هى الفعل، كما يعتقد «برون»، وإذا كانت الفاعلية لا تُنسب، بالمعنى الكامل، إلا إلى الأشخاص، فإنه ينجم عن ذلك أن الأشخاص هم وحدهم، إن جاز التعبير، الواقعيون حتمًا بالمعنى الكامل. وهكذا تكون لدينا صورة نسق من أشخاص

---

(١) The Immanenence of God, p. 19.

(٢) Ibid, p. 18

يرتبط بعضهم ببعض بعلاقات متنوعة نشطة من خلال وسيط العالم الخارجي. ولابد أن يكون نسق الأشخاص هذا ، وفقًا لما يراه برون من خلق شخص أسمى هو الله . فمن جهة، لا يمكن أن يكون موجوداً أدنى من موجود شخصى هو العلّة الكافية لأشخاص متناهين. ومن جهة أخرى، إذا استطعنا أن نطبق مقولة العلِّية على عالم لا تكون فيه الممارسات دون الشخصية علِّية فاعلة حقيقية، فإن ذلك يرجع فقط إلى أن العالم هو خلق موجود شخصى فعال فيه بصورة محايثة. وهكذا تبدو الحقيقة النهائية شخصية فى الطابع، أى أنها نسق من أشخاص مع شخص أسمى على قمتهم.

إن «الشخصانية»أو (المذهب الشخصى)، كما يسمى برون فلسفته، هى «الميتافيزيقا الوحيدة التى تذوب فى تجريدات تلغى نفسها بنفسها»[١]. ولم يكن «أوجست كونت» محقًا، فيما يرى برون، فقط فى حصر العلم بدراسة صنوف الاطراد لتواجد الظواهر معا وتتابعها، وفى استبعاد كل بحث علِّى فيه، ولكنه كان محقًا أيضًا فى رفض الميتافيزيقا من حيث إنها دراسة لأفكار مجردة ومقولات يفترض أنها تقدم تفسيرات علِّية. بيد أن «الشخصانية» لا تتعرض للانتقادات التى يمكن أن تثار ضد الميتافيزيقا كما فهم «أوجست كونت» اللفظ. لأنها لا تبحث عن التفسيرات العلِّية التى لا يستطيع العلم أن يقدمها، بحسب ما بينه كونت، فى مقولات مجردة. فهو يرى فى هذه المقولات، ببساطة، الصور المجردة لحياة تعى ذاتها، ويوجد التفسير العلِّى الأقصى فى إرادة أسمى عاقلة. قد تبدو الميتافيزيقا الشخصية، بحق، أنها تتضمن عودة إلى ما نظر إليه كونت على أنه المرحلة الأولى من مراحل التفكير البشرى؛ أعنى المرحلة اللاهوتية، التى يتم البحث فيها عن تفسيرات فى إرادات إلهية، أو فى إرادة إلهية. بيد أن هذه المرحلة ترتفع فى الشخصانية إلى مستوى أعلى، من حيث إن إرادة لامتناهية عاقلة تحل محل إرادات متقلبة[٢].

---

(١) Ibid, p. 32.

(٢) من الواضح أن ما يحتاج إلى بيان بالفعل هو أن التفسير الميتافيزيقى مطلوب تمامًا. والقول بأن العلم التجريبى لا يستطيع أن يقدمه أمر واضح إلى حد كبير (المؤلف).

٤- ومن الممثلين الرئيسيين للمثالية الموضوعية، كما تُسمى عادة، «جيمس إدون كـــريتن» James Edwin Creighton (١٨٦١ - ١٩٢٤)، الذى خلف «جـــاك جـــوولد شورمان» Jack Gould Schurman عام ١٨٩٢(٢) رئيسًا لمدرسة الحكمة فى جامعة «كورنل». وأصبح فى عام ١٩٢٠ الرئيس الأول للجمعية الفلسفية الأمريكية. جُمعت مقالاته الرئيسية ونُشرت غُفلاً عام ١٩٢٥ تحت عنوان «دراسات فى الفلسفة النظرية»(١).

يميز «كريتن» بين نوعين من المثالية. الأول الذى يطلق عليه اسم «المذهب الذهنى» Mentalism هو، ببساطة، نقيض للمذهب المادى. فبينما يفسر الفيلسوف المادى ما هو سيكولوجى بأنه وظيفة لما هو فيزيائى، فإن فيلسوف الذهن يرد الأشياء المادية إلى ظواهر سيكولوجية، أى إلى حالات الوعى أو إلى أفكار. ولأن العالم المادى لا يمكن رده، دون خلف واستحالة، إلى أية حالة من حالات وعى الفرد المتناهى، فإن فيلسوف الذهن منساق، لا محالة، إلى أن يسلِّم بعقل مطلق. وأوضح نموذج لهذا النوع من المثالية هو فلسفة «باركلى». غير أن هناك صوراً أخرى، مثل مذهب شمول النفس Panpsychism.

أما النوع الثانى الرئيسى من المثالية فهو المثالية الموضوعية أو النظرية التأملية، التى لا تحاول أن ترد ما هو فيزيائى إلى ما هو سيكولوجى، وإنما تنظر إلى الطبيعة، والذات، والذوات الأخرى، على أنها ثلاثة أشياء متميزة، لكنها لحظات مترابطة

---

(١) اعتقد «جاك جوولد شورمان» (١٨٥٤ - ١٩٤٢)، الذى أصبح رئيسًا لجامعة «كورنل» عام ١٨٩٢، العام نفسه الذى أسس فيه المجلة الفلسفية "The Philosophical Review"، أنه يتحتم على الثقافة الأمريكية أن تبرهن على أنها الوسيط العظيم بين الشرق والغرب، وأن المثالية مناسبة، بصفة خاصة، لأمريكا ولتحقيق هذه المهمة. وكما أن كانط يتوسط بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى، فكذلك يمكن للمثالية النظرية التأملية أن تتوسط بين العلوم والفنون. إذ إن لها وظيفة تركيبية فى الحياة الثقافية (المؤلف).

ومتكاملة، أو عوامل داخل التجربة. وبمعنى آخر، تقدم لنا التجربة «الأنا» والذوات الأخرى، والطبيعة بوصفها عوامل متميزة ولا يمكن رد بعضها إلى بعض، وتنضم فى الوقت نفسه داخل وحدة التجربة. وتحاول المثالية الموضوعية أن تكتشف مضامين هذا البناء الأساسى للتجربة.

فعلى الرغم من أنه لا يمكن رد الطبيعة إلى الذهن، مثلاً، فإن الطبيعة والذهن مرتبطان بالتبادل. ولذلك لا يمكن أن تكون الطبيعة، ببساطة، مغايرة للذهن؛ إذ يجب أن تكون معقولة. وهذا يعنى أنه على الرغم من أن الفلسفة لا يمكنها أن تؤدى عمل العلوم التجريبية، فإنها لا تتقيد فحسب بقبول التفسير العلمي للطبيعة، دون أن تضيف أى شىء. العلم يضع الطبيعة فى محور الصورة؛ أما الفلسفة فإنها تبينها بوصفها نظيراً للتجربة، فى علاقتها بالروح. ولا يعنى ذلك أن الفيلسوف جدير بأن يناقض، أو حتى يشك فى المكتشفات العلمية. وإنما يعنى أن مهمته هى أن يبين دلالة العالم كما تقدمها العلوم بالإشارة إلى مجموع التجربة. وبمعنى آخر، هناك مجال لفلسفة الطبيعة.

كما أن المثالية الموضوعية تهتم بتجنب وضع الأنا فى محور الصورة عن طريق أخذها بوصفها نقطة انطلاق نهائية، ثم تحاول أن تبرهن، مثلاً، على وجود ذوات أخرى. إن المثالى الموضوعى عندما يعرف التمييز بين الأفراد، يعرف أيضًا أنه ليست هناك ذوات فردية منعزلة بعيداً عن المجتمع. ويدرس، مثلاً، دلالة المؤسسات الأخلاقية والسياسية، والدين، بوصفها أنشطة، أو نتاجات لمجتمع من ذوات داخل البيئة البشرية؛ أعنى الطبيعة.

وتبعًا لهذه الأفكار، التى تتشابه بوضوح مع الهيجلية، أكدت مثالية «مدرسة كورنل» الجانب الاجتماعى للتفكير. فبدلاً من تقسيم الفلسفة إلى مذاهب كثيرة بقدر ما يكون هناك فلاسفة، فإن الفلسفة يجب أن تكون، مثل العلم، مهنة تعاون. فلأنها تتأمل الروح، فإنها توجد فى مجتمع ذوات وبواسطته، ولا توجد فى مجتمع مفكر فرد منظوراً إليه من حيث إنه كذلك.

٥- ارتبطت المثالية الموضوعية، التى يمثلها «كرتين» بصفة أساسية، بجامعة «كورنل». وثمة صورة أخرى من المثالية، تُسمى بالمثالية الديناميكية، ارتبطت بجامعة «متشجن»، حيث عرضها «جورج سلفستر مورس» G. Sylvester Morris (١٨٤٠ - ١٨٨٩)[1]. بعد أن درس فى «دار موث كوليج» و«الكلية اللاهوتية المتحدة» The Union Theological Seminary بنيويورك، أمضى بضع سنوات فى ألمانيا، حيث وقع تحت تأثير «ترند لنبرج» Trendelenburg[2] فى برلين. وفى عام ١٨٧٠ قام بتدريس اللغات الحديثة والأدب فى جامعة «متشجن»، كما أنه حاضر منذ عام ١٨٧٨ فى الأخلاق وتاريخ الفلسفة فى جامعة «جونز هويكنز». ثم أصبح عميد الكلية الفلسفية فى «متشجن». وتشمل كتاباته: «الفكر البريطانى والمفكرون» (١٨٨٠)، و «الفلسفة والمسيحية» (١٨٨٣) و«فلسفة الدولة والتاريخ عند هيجل» عرض)١٨٨٧). كما أنه ترجم إلى الإنجليزية كتاب «تاريخ الفلسفة» للمؤلف أوبرڤج Ueberweg (١٨٧١ - ١٨٧٣)، فى المجلد الثانى الذى أدرج فيه مقالاً عن «ترندلبرج».

وضع «موريس»، بتأثير «ترندلبرج» فى مستهل فلسفته ـ الفكرة الأرسطية عن الحركة؛ أعنى التحقق الفعلى للوجود بالقوة؛ التحقق الفعلى للتعبير النشط عن الأنتلخيا[3] إن الحياة هى حركة بصورة واضحة، هى طاقة، بينما التفكير هو أيضًا نشاط تلقائى، يماثل صوراً أخرى من الطاقة الطبيعية. وينجم عن هذا أن تاريخ التفكير لا يوصف بأنه حركة جدلية لأفكار أو لمقولات. وإنما هو، بالأحرى، تعبير

---

(١) على الرغم من أن «كريتن» لم يكن كاتبًا غزير الإنتاج، فإن تأثيره كمدرس كان ملحوظًا. وكان هو وزملاؤه فى جامعة كورنل مسئولين عن التعليم الفلسفى لكثير من أساتذة المستقبل الأمريكيين (المؤلف).

(٢) See vol. vII, of this History, pp. 386 - 7.

(٣) الانتلخيا Entelechy مصطلح يونانى استخدمه أرسطو فى كتاب النفس بصفة خاصة ليدل على تحقق الصورة التى هى كمال أول أو انتلخيا ـ راجع ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ٤٢ عيسى البابى الحلبى بالقاهرة عام ١٩٤٩ . (المراجع)

عن نشاط الروح أو العقل. والفلسفة هي علم العقل[١] بوصفه أنتلخيا نشطة. أعني أنها علم التجربة الفعالة أو علم التجربة المعاشة.

ومع ذلك، فإن القول بأن الفلسفة هي علم نشاط الروح، أو العقل، أو علم التجربة الفعالة، لا يعني القول بأنها لا ترتبط بالوجود. لأن تحليل التجربة يبين أن الذات والموضوع، المعرفة والوجود، ألفاظ متضايفة. فما يوجد أو يكون له وجود، هو ذلك الذي يُعرف أو يمكن معرفته. إنه ذلك الذي يندرج داخل المجال الممكن للتجربة النشطة. وهذا هو السبب في أنه يجب رفض النظرية الكانطية عن الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته، وأيضاً مذهب الظواهر الذي ينتج هذه النظرية[٢].

ارتبط «موريس» في سنواته الأخيرة بهيجل، الذي كان ينظر إليه على أنه «فيلسوف تجريبي موضوعي» يهتم بتكامل التجربة البشرية عن طريق العقل. أما تلميذه الشهير فهو «جون ديوي»، على الرغم من أن «ديوي» شرع في التخلي عن المثالية من أجل «النزعة الأداتية» التي ترتبط باسمه.

٦- إن المثالية في أمريكا تدين كثيراً، بوضوح، لتأثير الفكر الأوربي. ولكنها أثبتت بوضوح تام أنها مناسبة لعقول كثيرة واستقبلت طابعاً وطنياً، الذي، يظهر، ربما في التشديد الذي انصب على الشخصية في الغالب. ولذلك، ليس هناك ما يدعو للدهشة أن المثالية الأمريكية لم تكن ببساطة ظاهرة من ظواهر القرن التاسع عشر على الإطلاق، ترجع إلى اكتشاف التفكير الألماني وإلى تأثير جاء من المثالية البريطانية. لقد أظهرت حياة قوية في القرن الحالي.

---

(١) الفلسفة عند «موريس» علم مثل العلوم الأخرى (المؤلف).

(٢) أعني أنه إذا نظرنا إلى موضوع المعرفة على أنه ظواهر، بمعنى ظواهر لما لا يظهر، فإننا ننقاد، لا محالة، إلى التسليم بأشياء في ذاتها لا يمكن معرفتها (المؤلف).

ويمكن أن نذكر من بين ممثلى المثالية الشخصية فى النصف الأول من القرن العشرين اسم: رالف تيلر فليولنج Ralph Tyler Flewelling (١٨٧١-)، الذى عمل عدة سنوات أستاذًا للفلسفة فى جامعة كاليفورنيا الشمالية، ومؤسس الشخصانية فى عام ١٩٢٠[١]، و«ألبرت كورنليوس كندسون» A. Cornelius Knudson (١٨٧٣ - ١٩٥٣)[٢]، و«إدجر شيفلد بريتمان» Edgar Sheffield Brightman (١٨٨٤ - ١٩٥٣)، و«باون» Bowne أستاذ الفلسفة فى جامعة «بوسطون»[٣]. تقدم عناوين مؤلفاتهم دليلاً وفيراً على استمرار ذلك الاتجاه الدينى للشخصانية التى ذكرناها من قبل. لكن بصرف النظر عن الواقعة التى تقول إن الناس ذوى العقول المتدينة هم الذين انجذبوا فى بادئ الأمر إلى المثالية الشخصية، فإن هناك سبباً ذاتياً، كما ذكرنا سابقًا، للاتجاه الدينى لهذا الخط من التفكير. يقر المبدأ الأساسى للشخصانية أن الحقيقة ليس لها معنى إلا فى علاقتها بأشخاص، أى أن ما هو حقيقى لا يكون إلا فى أشخاص، أو لأشخاص. وبمعنى آخر، تتكون الحقيقة من أشخاص وإبداعاتهم. ويترتب على ذلك، بالتالى، أنه إذا لم يجعل الفيلسوف المثالى الشخصى الحقيقية القصوى مرادفة لنسق الذوات المتناهية، كما فعل ماكتجارت، فإنه يجب أن يكون مؤلها. هناك مجال، بالتأكيد، لتصورات مختلفة إلى حد ما لله. فيرى «بريتمان»، مثلاً، أن الله متناه[٤]. بيد أن

(١) من بين مؤلفات «فيلولنج»: الشخصانية ومشكلات الفلسفة (١٩١٥)، و«دور العقل فى الإيمان» (١٩٢٤)، و«الشخصية المبدعة» (١٩٢٥) و«الشخصانية فى اللاهوت» (١٩٤٣) (المؤلف).

(٢) كندسون هو مؤلف كتاب «فلسفة الشخصانية» (١٩٢٧)، و«عقيدة الله» (١٩٣٠)، و«صحة التجربة الدينية» (١٩٣٧) المؤلف.

(٣) نشر «بريتمان» من بين مؤلفات أخرى: القيم الدينية (١٩٢٥)، و«فلسفة المثل العليا» (١٩٢٨)، و«مشكلة الله» (١٩٣٠)، و«هل الله شخص» (١٩٣٢)، و«القوانين الأخلاقية» (١٩٣٣)، و«الشخصية والدين» (١٩٣٤)، و«فلسفة الدين» (١٩٤٠)، و«الحياة الروحية» (١٩٤٢) المؤلف.

(٤) يبرهن «بريتمان»، مثلاً، على أن «التبدد» المتضمن فى عملية التطور يفترض فكرة إله متناه تلاقى معارضة. كما أن العقل الإلهى يضع حدوداً للإرادة والقوة الإلهية. وفضلاً عن ذلك، يوجد فى الله عنصر «معين» يسيطر عليه بصورة تدريجية. لكن من أين أتى هذا العنصر، فإن هذه مسألة تُركت غامضة (المؤلف).

اهتماماً ليس فقط بمذهب التأليه الفلسفي، وإنما بالدين أيضاً بوصفه صورة للتجربة، كان خاصية عامة للمثالية الشخصية الأمريكية.

ومع ذلك، لا يعني هذا القول إن المثاليين الشخصيين لم يهتموا إلا بالدفاع عن وجهة نظر دينية. لأنهم كرسوا، أيضاً، انتباها لموضوع القيم، وربطوها بصورة وثيقة بفكرة التحقيق الذاتي، أو تطور الشخصية. وقد انعكس هذا، بدوره،على نظرية التربية؛ إذ أصبح التأكيد منصباً على التطور الأخلاقي لقيم شخصية وتهذيبها. وأخيراً، عارض هذا النوع من المثالية، بإصراره على الحرية وعلى احترام الفرد من حيث هو كذلك، النزعة الشمولية، والدفاع القوى عن الديمقراطية.

مثّل المثالية التطورية في النصف الأول من القرن الحالي «جون إلوف بوودن» J. Elof Boodin (١٨٦٩ - ١٩٥٠)[1]. والفكرة الرئيسية لهذا النوع من المثالية مألوفة إلى حد كبير؛ أعني أننا نستطيع أن نرى في عملية التطور نشأة مستويات أعلى، بصورة متتابعة، من التطور عن طريق النشاط الخلاق لمبدأ محايث، تُفسر طبيعته في ضوء نتاجاته العليا وليس في ضوء نتاجاته الدنيا[2]. وبمعنى آخر، تستبدل المثالية التطورية التصور الآلي الخالص للتطور، الذي يقوم على قوانين ترتبط بتوزيع الطاقة من جديد، بتصور غائي وتحدث وفقًا له عمليات آلية داخل حركة عامة خلاقة تميل نحو هدف مثالي[3]. وهكذا يميز «بوودن» بين مستويين أو مجالين متفاعلين في عملية أو عمليات التطور، يوجد في كل مستوى منها أنساق فردية ومتفاعلة من الطاقة. هذان

---

(١) مؤلف كتاب «الزمان والحقيقة» (١٩١١)، و«كون واقعي» (١٩١٦)، و«التطور الكوني» (١٩٢٥)، و«الله والخلق» (مجلدان، عام ١٩٣٤)، و«ديانة الغد» (١٩٤٣) المؤلف.

(٢) تلعب أحكام القيمة، بوضوح، دوراً مهما في التمييز بين «ما هو أعلى» و«ما هو أدنى» (المؤلف).

(٣) ومع ذلك، سيكون من الخطأ افتراض أن كل الفلاسفة الذين يؤمنون بالتطور الخلاق يسلمون بهدف ثابت، ومتصور سلفًا، أو بغاية العملية التطورية. إنه إذا لم يتم تصور الفاعل الخلاق، بالفعل، بطريقة إيمانية يمكن معرفتها، فإن هذا التسليم لن يكون ملائماً (المؤلف).

المستويان أو المجالان يمتدان من المستوى الأولى الفيزيائى - الكيميائى إلى المستوى الأخلاقى - الاجتماعى. والمجال الشامل كل الشمول هو الروح الإلهى الخالق، «المجال الروحى الذى يعيش فيه كل شىء ويتحرك، وله وجوده»[١].

لا تنكر المثالية التطورية، فى واقع الأمر، قيمة الشخصية البشرية. لأن الروح البشرية عند «بوودن» تشارك فى الإبداع الإلهى عن طريق تحقيق القيم. ومن حيث إن المثالى التطورى يركز، فى الوقت نفسه، أساسًا على العملية الكونية بأسرها بدلاً من أن يركز على الذات المتناهية[٢]، فإنه أكثر ميلاً من المثالى الشخصى إلى تصور واحدى لله. ويتحقق هذا الميل فى حالة «بوودن».

وقد استمرت المثالية المطلقة فى القرن الحالى عن طريق الفيلسوف الشهير «وليم إرنست هوكنج (الذى ولد عام ١٨٧٣)، تلميذ «رويس» و«وليم جيمس» فى جامعة «هارفارد»، و«ألفورد» أستاذ الفلسفة فى هذه الجامعة[٣]. يبرهن «هوكنج» على أنه على مستوى الحس المشترك تبدو الموضوعات الفيزيائية والأذهان الأخرى كيانات خارجية بصورة خالصة عن ذاتى. وعلى هذا المستوى ينشأ السؤال كيف نعرف أن هناك

---

(١) God and Creation, 11, p. 34.

الله، وفقًا لما يراه بوون، من حيث إنه يُتصور بناء على ماهيته الذاتية، أزلى؛ ولكن من وجهة نظر أخرى؛ أعنى عندما يُتصور بوصفه الفاعلية الخالقة التى تضم تاريخ الكون كله، يكون زمنيًا ومؤقتًا (المؤلف).

(٢) المثالى الشخصى ليس ملزما، بالتأكيد، بإنكار فرض التطور. لكنه يأخذ فكرة الشخصية بوصفها نقطة انطلاقه ومن حيث إنها نقطة ثابتة فى تأملاته، إن جاز التعبير، بينما يشدد المثالى التطورى على جانب الشخص من حيث إنه نتاج لفاعلية عامة خلاقة مباطنة فى الكون كله (المؤلف).

(٣) تشمل كتابات «كوهنج»: «معنى الله فى الخبرة البشرية» (١٩١٢)، و«الطبيعة البشرية وتشكيلها من جديد» (١٩١٨)، و«الإنسان والدولة» (١٩٢٦)، و«الذات، جسمها والحرية» (١٩٢٨)، و«المبادئ الدائمة للفردية» (١٩٣٧) و«الأفكار فى الحياة والموت» (١٩٣٧)، و«الأديان الحية وإيمان عالمى» (١٩٤٠)، و«العلم وفكرة الله» (١٩٤٤)، و«التجربة فى التربية» (١٩٥٤).

أذهانًا أخرى وذواتًا أخرى. بيد أن التفكير يبين لنا أن هناك وعيًا اجتماعيًا كامنًا وراء الأذهان والذوات الأخرى، وهو حقيقي مثل الوعي الذاتي. إنها، بالفعل، تعتمد بعضها على بعض. ومع ذلك، فإن المحاولة الخالصة للبرهنة على أن هناك أذهانًا أخرى تفترض مسبقًا وعيًا بها. ويكشف تفكير أبعد، كما يرى هوكنج، مع استبصار حدسي، لنا عن وجود حقيقة إلهية شاملة تجعل الوعي البشري ممكنًا. أعني أن مشاركتنا في وعي اجتماعي تتضمن وعيًا واضحًا بالله، وتكون، بمعنى ما، تجربة للعقل الإلهي، أو للعقل المطلق. ولذلك يمكن صياغة الدليل الأنطولوجي على هذا النحو: «لدى فكرة عن الله، إذن لدى تجربة عن الله»[١].

لقد أشرنا إلى أن «هوكنج» كان تلميذًا لرويس. وهو يصر مثل أستاذه على أن الله شخصي. لأنه «ليس هناك شيء أعلى من الكيان الذاتي، ولا شيء أكثر عمقًا منه»[٢]. ويصر في الوقت نفسه على أننا لا نستطيع أن نتخلى عن مفهوم المطلق. وهذا يعني أنه يجب علينا أن نتصور الله من حيث إنه، بمعنى ما، يشمل بداخله عالم الذوات المتناهية وعالم الطبيعة. وكما أن الذات البشرية، التي تُجرد من حياة التجربة الخاصة بها، تكون فارغة، فكذلك يكون مفهوم الله فارغًا إذا نُظر إليه بمعزل عن حياة التجربة المطلقة الخاصة به. «إن مجال الدين هو، في واقع الأمر، الذات الإلهية؛ أعني روحًا تكون موضوعًا لكل الأشياء المتناهية، والأشخاص، والفنون مثلما تكون موضوعًا، ومن المحتمل لكل شيء آخر لا تتضمنه هذه المقولات»[٣]. وهكذا يكون العالم ضروريًا لله، على الرغم من أننا نستطيع في الوقت نفسه أن نتصوره بوصفه مخلوقًا. لأن الطبيعة هي، في واقع الأمر، تعبير عن العقل الإلهي، كما أنها الوسيلة التي عن طريقها

(١) The Meaning of God in Human Experience, p. 314.

(٢) Types of philosophy, p. 441.

(٣) Human Nature and its Remaking, p. 329.

تتواصل الذوات المتناهية بعضها مع بعض، وتتعقب مثلاً عليًا عامة. ونحن نحتاج إلى مفهوم عن الطبيعة بوصفها تواصلاً إلهيًا مع الذات المتناهية، إلى جانب وجهة النظر العلمية عنها (الطبيعة)، التى تعالج الطبيعة على أنها كل قائم بذاته. وبالنسبة للماهية الإلهية فى ذاتها، فإنها تجاوز فهم التفكير النظرى، على الرغم من أن التجربة الصوفية تقدم رؤية صحيحة.

ولذلك، نجد، عند هوكنج، كما نجد عند رويس، صورة من المثالية الشخصية المطلقة. فهو يحاول أن يجد موقفًا وسطًا بين مذهب التأليه الذى يرد الله إلى مستوى كونه ذاتًا بين ذوات، أو شخصًا بين أشخاص، والمثالية المطلقة التى لا تترك مجالاً لمفهوم الله من حيث إنه شخصى. وتظهر هذه الرغبة فى إيجاد موقف وسط فى معالجة «هوكنج» للدين. فهو، من جهة، يكره الميل، الذى يظهره بعض الفلاسفة، إلى تقديم تصور مستمد من كل الأديان التاريخية ثم ينظر إليه على أنه ماهية الدين المزعوم. ويرفض، من جهة أخرى، فكرة إيمان تاريخى خاص يصبح الإيمان العالمى عن طريق استبعاد كل صنوف الإيمان الأخرى. وعلى الرغم من أنه ينسب إلى المسيحية إسهاماً فريداً فى معرفة البناء النهائى الشخصى للحقيقة، فإنه يضع نصب عينيه عملية من الجدل بين الأديان التاريخية العظيمة لتقديم الإيمان العالمى للمستقبل، عن طريق حركة تتجه نحو جهة واحدة.

لقد كانت لدينا أكثر من مناسبة للإشارة إلى اهتمام المثاليين الأمريكيين بمشكلات دينية. ولا نغالى إذا قلنا مع بعض المثاليين الشخصيين، مثل «باون»، إن الفلسفة أُستخدمت من الناحية العملية بوصفها بحثًا فى علم اللاهوت للدفاع عن الدين المسيحى. ومع ذلك، ففى حالة المثالية الشخصية المطلقة[1]، كما هى عند هوكنج،

(١) توصف طريقة تفكير «رويس» و«هوكنج»، أحيانًا، بأنها شخصانية مطلقة تمييزًا لها عن الشخصانية التعددية عند «باون» ومثاليين شخصيين آخرين (المؤلف).

أصبحت مسألة تطوير رؤية دينية عن العالم، وافتراض رؤية دينية للمستقبل، أكثر من أن تكون مسألة دفاع عن دين تاريخى معين. ويتفق ذلك كثيراً، بصورة واضحة، مع برنامج «و. ت. هاريس» الخاص بفلسفة نظرية تأملية. لأن «هاريس» يفترض أن المذاهب التقليدية والتنظيم الكنسى فى مرحلة فقدان سيطرتها على الأذهان البشرية، حتى إنه تكون هناك حاجة إلى رؤية دينية جديدة، وجزء من مهمة الفلسفة النظرية التأملية، أو المثالية الميتافيزيقية أن تواجه هذه الحاجة.

ولا تتضمن المثالية، فى الوقت نفسه، بالضرورة الدفاع عن دين موجود، أو إعداد إيجابى لدين جديد. ومن الطبيعى، بالتأكيد، أن نتوقع اهتماماً ما بالدين أو على الأقل معرفة واضحة بأهميته فى الحياة البشرية من جانب الفيلسوف الميتافيزيقى المثالى. لأنه يهدف، بوجه عام، إلى تركيب للتجربة البشرية، ويهدف، بوجه خاص، إلى إنصاف تلك الصور من التجربة التى يميل الفيلسوف المادى والفيلسوف الوضعى إلى التقليل من شأنها، أو إلى استبعادها من ميدان الفلسفة. بيد أنه من الخطأ أن نعتقد أن المثالية مرتبطة بالضرورة بالإيمان المسيحى أو بالنظرة الصوفية لفيلسوف ما مثل «هوكنج» حتى إنه لا يمكن فصلها عن معتقدات دينية معتنقة بصورة عميقة. إن الاهتمام بمشكلات دينية ليس خاصية من خصائص المثالية الموضوعية لدى «كريتن»، وليس خاصية من خصائص تفكير «براند بلانشارد» (ولد عام ١٨٩٢)؛ وليس خاصية من خصائص تفكير «سترلنج»؛ أستاذ الفلسفة بجامعة «ييل»؛ وهو المثالى الأمريكى فى القرن العشرين الذى كان شهيراً فى بريطانيا العظمى(١).

يكرس «بلانشارد» Blanshard نفسه فى عمله الذى يتكون من جزأين شهيرين «طبيعة الفكر» (١٩٣٩ - ١٩٤٠) لتحليل نقدى لتفسيرات التفكير والمعرفة التى ينظر إليها على أنه زائفة أو غير كافية، ولدفاع عن العقل متصوراً أساساً على أنه اكتشاف

---

(١) درس «بلانشارد» فى «أكسفورد»، ونُظر إليه على أنه يواصل تراث مثالية أكسفورد (المؤلف).

روابط ضرورية. ويرفض حصر الضرورة فى قضايا صورية خالصة، وردها إلى اختراع، ويصور حركة التفكير بأنها تكون نحو المثال المنطقى لنسق شامل كل الشمول من حقائق يعتمد بعضها على بعض. وبمعنى آخر، يتمسك بصياغة لنظرية التماسك عن الحقيقة. وعلى نحو مماثل، يكرس نفسه فى كتابه «العقل والتحليل» (١٩٦٢) فى الجانب السلبى لنقد قوى للفلسفة التحليلية فى السنوات الأربعين الماضية، بما فى ذلك الوضعية المنطقية، وما يُسمى بالحركة اللغوية، وكرس نفسه من الجانب الإيجابى لبيان وظيفة العقل كما يتصوره والدفاع عنه. وقد أعطى، بالفعل، سلسلتين من محاضرات «جيفورد». غير أن التشديد فى كتاب «العقل والخير» (١٩٦١)، الذى يمثل السلسلة الأولى، كان منصبًا على الدفاع عن وظيفة العقل فى الأخلاق ضد النظرية الانفعالية فى الأخلاق مثلاً، ولم يكن التشديد منصبًا، بالتأكيد، على تهذيب النفس، سواء الأخلاقى أو الدينى[١].

وليس المقصود من هذه الملاحظات مدح أو نقد تحرر «بلانشارد» من الاهتمام بمشكلات دينية، ومن نغمة الإصلاح الأخلاقى التى هى خاصية بارزة لكثير من مؤلفات المثاليين الأمريكيين. المسألة هى، بالأحرى، أن نموذج «بلانشارد» يبين أن المثالية تستطيع أن تتلمس قضية جيدة لنفسها وتوجه ضربات بارعة إلى أعدائها دون أن تبيّن الخصائص التى تعلن بطلانها منذ البداية فى أعين بعض نقادها، كما لو تخدم بطبيعتها الخالصة اهتمامات تفوق الاهتمامات الفلسفية. ومع ذلك، استهجن هيجل أى خلط بين الفلسفة والإصلاح الأخلاقى، ورفض اللجوء إلى استبصارات صوفية.

٧- تعارض المثالية بوجه عام، بمصطلحات ماركسية، المذهب المادى، من حيث إنه يتضمن تأكيد الأولوية القصوى للعقل أو الروح على المادة، وتأكيد الأولوية

---

(١) لم يظهر المجلد الثانى أثناء الكتابة (المؤلف).

القصوى للمادة على العقل أو الروح. وإذا فُهمت المثالية بهذه الطريقة، لن يكون تركيب المتناقضات ممكنًا. لأن النزاع الجوهرى ليس حول حقيقة العقل أو المادة، وإنما حول مسألة الأولوية القصوى. ولا يمكن أن يكونا سابقين ، فى نهاية الأمر، فى نفس الوقت.

ومع ذلك، فإن المثالية، بوجه عام، تناقض المذهب الواقعى. وليس واضحًا باستمرار، على الإطلاق، كيف يُفهم هذان اللفظان. وعلى أية حال، يمكن أن يتنوع معناهما ويختلف مع سياقات مختلفة. غير أن محاولة قام بها فيلسوف أمريكى وهو «ولبور مارشال اوربن» Wilbur Marshall Urban (ولد عام ١٨٧٣)[١]، لبيان أن المثالية والمذهب الواقعى يقومان فى النهاية على أحكام معينة للقيمة عن شروط المعرفة الحقيقية، ويمكن لهذه الأحكام أن تنسجم بصورة جدلية. ولا يعنى، بالتأكيد، أن أنساقًا فلسفية متعارضة يمكن أن تختلط بعضها مع بعض. وإنما يعنى أن الأحكام الأساسية التى تقوم عليها الفلسفات المثالية والواقعية، فى النهاية، يمكن أن تُفسر حتى إنه يكون من الممكن تجاوز التعارض بين المثالية والمذهب الواقعى.

يعتقد الفيلسوف الواقعى، كما يرى «أوربن» أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة حقيقية إذا لم تكن الأشياء مستقلة بمعنى ما عن الذهن. وبمعنى آخر، يؤكد أسبقية الوجود على المعرفة. ومع ذلك، يعتقد الفيلسوف المثالى أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة حقيقية إذا لم تعتمد الأشياء بمعنى ما على الذهن. لأن معقولياتها مرتبطة بهذا الاعتماد. ولذلك لا يتطابق المذهب الواقعى والمثالية لأول وهلة؛ إذ إن المذهب الواقعى يؤكد أسبقية الوجود على الفكر والمعرفة، بينما تؤكد المثالية أسبقية الفكر على الوجود.

---

(١) «اوربن» هو مؤلف، من بين كتابات أخرى، كتاب «التقييم: طبيعته وقوانينه» (١٩٠٩)، و«العالم المعقول: الميتافيزيقا والقيمة» (١٩٢٩)، و«اللغة والواقع» (١٩٣٩) و«فيما وراء المذهب الواقعى والمثالى» (١٩٤٩). وفى هذا السياق سيكون العمل الذى له صلة بموضوعنا هو العمل الأخير (المؤلف)

لكن إذا نظرنا إلى أحكام القيمة، فإننا نستطيع أن نرى إمكان التغلب على التعارض بينها. فزعم الفيلسوف الواقعي، مثلاً، بأن المعرفة لا يمكن أن توصف بأنها معرفة حقيقية بالواقع إذا لم تكن مستقلة بمعنى ما عن الذهن، يمكن أن يكون مرضياً ومقنعاً شريطة أن يكون لدينا استعداد لأن نسلِّم بأن الأشياء لا تعتمد، ببساطة، على الذهن البشرى، بينما زعم الفيلسوف المثالى بأنه لا يمكن وصف المعرفة بأنها معرفة حقيقية بالواقع إذا لم تعتمد الأشياء بمعنى ما على الذهن، يمكن أن يكون مرضياً ومقنعاً إذا افترضنا أن الواقع الذى تعتمد عليه كل الأشياء المتناهية، هو، فى النهاية، الروح أو العقل.

ويبدو لكاتب هذه السطور أن هناك قدراً كبيراً من الحقيقة فى وجهة النظر هذه. فالمثالية المطلقة، برفضها زعم المثالية الذاتية بأن الذهن البشرى لا يستطيع أن يعرف سوى حالات الوعى الخاصة به، يقطع شوطاً بعيداً فى مواجهة الزعم الواقعى بأن المعرفة الحقيقية بالواقع لا تكون ممكنة إذا لم يكن موضوع المعرفة بمعنى حقيقى مستقلاً عن الذات. ويقطع المذهب الواقعى الذى لديه استعداد لأن يصف الحقيقة النهائية بأنها الروح أو العقل شوطاً بعيداً فى مواجهة الزعم المثالى بأنه لا شىء يكون معقولاً إذا لم يكن روحاً أو التعبير الذاتى عن الروح. ويبدو، فى الوقت نفسه، أن الانسجام الجدلى لوجهات نظر متعارضة، يضعها «اوربن» فى اعتباره، يتطلب شرطاً معيناً. فيجب أن نشترط، مثلاً، أن الفيلسوف المثالى يجب أن يتوقف عن الكلام مثل رويس، الذى استخدم كلمة «وجود» للتعبير عن إرادة أو غرض، أو لتجسيد المعنى الداخلى لفكرة، ويعرف أن الإرادة ذاتها هى صورة من الوجود. لكى نصل، بالفعل، إلى اتفاق مع الفيلسوف الواقعى، يجب عليه، كما يبدو، أن يعرف أسبقية الوجود؛ أسبقية الوجود من حيث هو عظيم. ومع ذلك، إذا سلَّم بهذا، فإنه يجب عليه أن يتحول، تقريباً، إلى المذهب الواقعى. كما أنه يجب علينا أن نشترط، بالتأكيد، أن لا يُفهم المذهب الواقعى بأنه يرادف المذهب المادى. ولكن يصر كثير من الفلاسفة الواقعيين، بالتالى، على أن المذهب الواقعى لا يستلزم، بأية طريقة، المذهب المادى.

إن المثل الأعلى لتجاوز صنوف التعارض التقليدية فى الفلسفة أمر يمكن فهمه، وهو بلاشك أمر يستحق الثناء. لكن هناك مسألة يجب ملاحظتها. إذا فسرنا المذهب الواقعى عن طريق أحكام أساسية للقيمة عن شروط المعرفة الحقيقية، فإننا نقبل منظوراً معيناً للفلسفة بصورة ضمنية. إننا نقترب من الفلسفة عن طريق موضوع المعرفة؛ عن طريق علاقة الذات – الموضوع. وكثير من الفلاسفة الذين يوصفون، عادة، بأنهم واقعيون يفعلون ذلك بدون شك. فنحن نتكلم، مثلاً، عن النظريات الواقعية فى المعرفة. غير أن بعض الفلاسفة الواقعيين يزعمون أنهم يأخذون الوجود كنقطة بداية لانطلاقهم، بصفة خاصة بمعنى الوجود العينى، وأن منظورهم يختلف، بصورة ملحوظة، عن منظور الفيلسوف المثالى، وأن المنظورات المختلفة للفلسفة هى التى تحدد وجهات النظر المختلفة عن المعرفة.

الجزء الرابع

الحركة البرجماتية

الفصل الرابع عشر

فلسفة تشارلز ساندرز بيرس

حياة بيرس - موضوعية الصدق - رفض منهج الشك الكلى - المنطق، الأفكار والتحليل البرجماتى للمعنى - المذهب البرجماتى والمذهب الواقعى - التحليل البرجماتى للمعنى والمذهب الوضعى - الأخلاق، النظرية والعملية- ميتافيزيقا بيرس ورؤيته للعالم - بعض التعليقات على فكر بيرس

١- على الرغم من أنه يمكن أن نجد أفكاراً برجماتية فى كتابات بعض المفكرين الآخرين[1]. فإن مؤسس الحركة البرجماتية فى أمريكا هو، تقريباً، تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (١٨٣٩-١٩١٤). صحيح أن اسم «البرجماتية» قد ارتبط أساساً باسم «وليم جيمس». لأن أسلوب جيمس كمحاضر وكاتب، واهتمامه الواضح بمشكلات عامة ذات أهمية للأذهان المتأملة سرعان ما جعلته محط أنظار الجمهور، وأبقت عليه هناك، بينما كان بيرس إبان حياته أقل شهرة وتقديراً كفيلسوف.

---

(١) انظر مثلاً: Chauncey wright and the Foundations of Pragmatism by E. H. Madden (Seattle, 1963) .

غير أن جيمس وديوى يقران بأنهما مدينان لبيرس. وقد زادت شهرة بيرس بعد وفاته بصورة كبيرة، حتى إذا ظل، بطبيعة تفكيره، فيلسوفًا عظيمًا للغاية.

«بيرس» هو ابن عالم رياضي وفلكي في جامعة هارفارد؛ هو «بنيامين بيرس» (١٨٠٩ -١٨٨٠)، وقد انتهى تعليمه الرسمي بحصوله على درجة البكالوريوس في الكيمياء التي حصل عليها من جامعة «هارفارد» عام ١٨٦٣. ومنذ عام ١٨٦١ حتى عام ١٨٩١ عمل في هيئة مسح الأراضي والسواحل في الولايات المتحدة، على الرغم من أنه شارك أيضًا منذ عام ١٨٦٩ لبعض سنوات في المرصد الفلكي بهارفارد. وجسّد الكتاب الوحيد الذي نشره وهو «بحوث في قياس شدة الضوء» (١٨٧٨) نتائج سلسلة من ملاحظات فلكية قام بها.

حاضر «بيرس» في السنوات الأكاديمية من عام ١٨٦٤ حتى عام ١٨٦٩ في «هارفارد» عن التاريخ المبكر للعلم الحديث، وفي عام ١٨٧٠ حتى عام ١٨٧١ حاضر في المنطق[1]. ومنذ عام ١٨٧٩ حتى عام ١٨٨٤ أصبح مدرسًا للمنطق في جامعة «جون هوبكنز»، لكن لم يجدد تعيينه لأسباب متعددة[2]. ولم يتقلد مرة أخرى أية وظيفة أكاديمية منتظمة على الإطلاق، على الرغم من المجهودات التي قام بها وليم جيمس نيابة عنه.

في عام ١٨٨٧ استقر «بيرس» مع زوجته الثانية في «بنسلفانيا»، وحاول أن ينفق بما لا يزيد على الدخل عن طريق كتابة مراجعات ومقالات للمعاجم. وقد كتب، بالفعل،

---

(١) نشر بيرس في عام ١٨٦٨ بعض المقالات في «**مجلة الفلسفة النظرية أو التأملية**» عن ملكات معينة مزعومة للذهن البشري؛ مثل ملكة المعرفة عن طريق الحدس، أي دون حاجة إلى أية معرفة سابقة، المقدمات التي تكوّن النقاط المطلقة للانطلاق بالنسبة للبرهان.

(٢) الواقعة التي تقول إن بيرس طلق زوجته الأولى عام ١٨٨٣ ثم تزوج بعد ذلك، قد تساهم في إنهاء تعيينه في جامعة جون هوبكنز. لكن يبدو أن هناك عوامل أخرى أيضًا؛ مثل الهجوم الذي قدمه أحيانًا عن طريق تعبيرات مفرطة عن الاستياء الأخلاقي، وعدم توافر بعض المسائل المتعلقة بمتطلبات الحياة الأكاديمية (المؤلف).

قدرًا كبيرًا، لكن باستثناء مقالات قليلة، فإن عمله لم يُنشر حتى نُشرت بعد وفاته «مجموعة أبحاثه»، ظهرت ستة مجلدات منها عام ١٩٣١ - ١٩٣٥، وظهر مجلدان آخران عام ١٩٥٨.

لم يستحسن «بيرس» الطريقة التى طوّر فيها «وليم جيمس» نظرية المذهب البرجماتى، وغير فى عام ١٩٠٥ اسم نظريته الخاصة من «البرجماتية» **Pragmatism**، مشيرًا إلى أن اللفظ قبيح حتى يكون آمنًا من المختطفين[١]. وقدّر فى الوقت نفسه صداقة «جيمس» الذى بذل أقصى ما فى جهده لكى يضع العمل الذى يعود بالفائدة فى طريق الفيلسوف المهمل والمبتلى بالفقر. مات «بيرس» عام ١٩١٤ نتيجة إصابته بالسرطان.

٢- ربما يكون صحيحًا أن نقول إن لفظ «البرجماتية» ارتبط فى أذهان معظم الناس الذين لا يكون لهذا اللفظ أى معنى محدد بالنسبة لهم، أساسًا بوجهة نظر معينة عن الصدق، أعنى بمذهب يقول إن نظرية ما يجب أن تعد صادقة من حيث إنها «تعمل»، من حيث إنها، مثلاً، مفيدة أو مثمرة من الناحية الاجتماعية. ولذلك يجب أن نفهم جيدًا منذ البداية أن ماهية برجماتية بيرس أو البرجماطيقية عنده تتمثل فى نظرية عن المعنى وليس فى نظرية عن الصدق. وسنفحص نظرية المعنى هذه حالاً. ونستطيع فى الوقت نفسه أن ننظر، باختصار، فيما يقوله بيرس عن الصدق. وسنرى أنه ما إذا كان توحيد الصدق «بما يعمل» يمثل وجهة نظر وليم جيمس الحقيقية أم لا، فإنه لا يمثل، بالتأكيد، وجهة نظر بيرس.

---

(١) أضاف حروفًا زائدة بحيث أصبحت Pragmaticiasm «البرجماطيقية» لعلها بذلك أن تكون لها من القبح ما يصرف عنها اللصوص والخطافين، على حد تعبيره فى المجلد الخامس من مجموعة أبحاثه. (المراجع)

يميز «بيرس» بين ثلاثة أنواع من الصدق. فهناك، مثلاً، ما يسميه بالصدق المتعالى الذى يخص الأشياء بوصفها أشياء[1]. وإذا قلنا إن العلم يبحث عن الصدق بهذا المعنى، فإننا نقصد أنه يبحث الطبائع الحقيقية للأشياء، الطبائع التى تمتلكها سواء عرفنا أنها تمتلكها أم لم نعرف. غير أننا نهتم هنا بما يسميه «بيرس» بالصدق المركب، الذى يكون صدق القضايا. وهذا الصدق يمكن أن يُقسم أيضًا؛ فهناك، مثلاً، الصدق الأخلاقى أو الصحة Veracity، الذى يتمثل فى مطابقة قضية ما لاعتقاد المتكلم أو الكاتب. وهناك الصدق المنطقى؛ أى مطابقة قضية للحقيقة الواقعية بمعنى يجب تحديده الآن.

«عندما نتحدث عن الصدق والكذب، فإننا نشير إلى إمكان القضية التى تُدحض»[2]. أعنى إذا تمكنا من أن نستدل، بصورة مشروعة، من قضية على نتيجة تناقض حكمًا مدركًا مباشرًا، فإن القضية تكون كاذبة. وبمعنى آخر، القضية تكون كاذبة إذا دحضتها التجربة. وإذا لم تدحض التجربة قضية ما، فإنها تكون صادقة.

وقد يفترض ذلك، بالنسبة لبيرس، أن الصدق والتحقق هما نفس الشىء. بيد أن التأمل يبين أنه محق تمامًا فى رفض هذا التوحيد. لأنه لا يقول إن القضية تكون صادقة إذا تم التحقق منها تجريبيًا، وإنما يقول إنها تكون صادقة إذا لم تكن كاذبة تجريبيًا، على افتراض أن هذا الاختبار ممكن. وقد لا يكون ممكنًا فى حقيقة الأمر. غير أننا نستطيع مع ذلك أن نقول إن القضية تكون كاذبة إذا، عبَّرنا عن ذلك بدون إحكام، كانت تناقض الحقيقة الواقعية كما يتم بيانها فى التجربة إذا كانت المواجهة

---

(١) يشير «بيرس» فى هذا السياق إلى القاعدة الإسكولائية التى تقول إن كل وجود واحد، وصادق، وخير (المؤلف).

(٢) References are given in the Customary way to the volume and numbered pragraph of the collected papers of charles Pierce.

ممكنة، وإذا كان الأمر خلافًا لذلك فإنها تكون صادقة. ولذلك يستطيع «بيرس» أن يقول دون عدم اتساق إن «كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة»[١].

والآن، هناك بعض القضايا التى لا يمكن دحضها فى حدود التصور. وهى، مثلاً، قضايا الرياضيات البحتة. ولذلك يتمثل صدق القضية فى الرياضيات البحتة بناء على تفسير الصدق المذكور سابقًا فى «عدم إمكان إيجاد حالة تفشل فيها»[٢]. ويكتب «بيرس» أحيانًا بطريقة مربكة ومحيرة إلى حد ما عن الرياضيات. فهو يقول، على سبيل المثال، إن الرياضى البحت لا يعالج سوى فروض هى نتاجات خياله الخاص، ولا تصبح قضية من قضايا الرياضيات البحتة «حتى تخلو من كل معنى محدد»[٣]. بيد أن «المعنى» يجب أن يُفهم هنا بمعنى الإشارة. فقضية من قضايا الرياضيات البحتة لا تقول أى شىء عن أشياء فعلية[٤]: إذ إن عالم الرياضيات البحتة، كما يرى بيرس، لا يهتم بما إذا كانت هناك أشياء واقعية تناظر علاماته أم لا. وغياب «المعنى» هذا هو، بالتأكيد، السبب فى أن قضايا الرياضيات ربما لا يمكن أن تُدحض وتكون، بالتالى، صادقة بالضرورة.

ومع ذلك، فهناك قضايا أخرى لا نعرف بيقين مطلق ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. وهى ما يسميها «ليبنتس» بحقائق الواقع، تمييزًا لها عن حقائق العقل. وهى تشمل، مثلاً، الفروض العلمية والنظريات الميتافيزيقية عن الواقع. فى حالة القضية التى ربما

---

(١) 2. 327.

(٢) 5. 567.

(٣) Ibid

(٤) مسألة ما إذا كانت تهتم بمجال الإمكان، من حيث إنه يقابل الحقيقة الفعلية، هى مسألة تخص الميتافيزيقى (المؤلف)

لا نستطيع أن ندحضها، نقول أنها صادقة[1]. غير أن الفرض العلمي يمكن أن يكون صادقًا دون أن نعرف أنه كذلك. ونحن لا نستطيع، في واقع الأمر، أن نعرف بيقين أنه صادق. لأنه بينما يبين الدحض التجريبي أن فرضًا ما زائف، فإن ما نسميه بالتحقق لا يبرهن على أن فرضًا ما صادق، على الرغم من أنه يمد، بيقين، بسبب قبوله مؤقتًا. إذا استنبطنا من الفرض (أ)، بصورة مشروعة، أن حدثًا وليكن (ب) يحدث في ظروف معينة، وإذا لم يحدث (ب) في هذه الظروف، فإننا نستطيع أن نستنتج أن (أ) فرض كاذب. لكن حدوث الحدث (ب) لا يبرهن بيقين على أن الفرض (أ) صادق. لأن الأمر قد يكون، مثلاً، أن النتيجة التي تقول أن الحدث (ب) يحدث في نفس مجموعة الظروف، يمكن استنباطها من الفرض (س)، الذي يكون، بناء على أسباب أخرى، أفضل من الفرض (أ). إن الفروض العلمية «يمكن أن تتمتع بدرجات متنوعة ومختلفة من الترجيح، غير أنها تخضع كلها لمراجعة ممكنة. فكل صياغات ما يُعد معرفة بشرية هي، في واقع الأمر، غير يقينية، وغير معصومة من الخطأ»[2].

ليس من الضروري أن نضيف أن مبدأ بيرس الخاص بالعصمة من الخطأ لا يستلزم إنكارًا للصدق الموضوعي. إذ إن البحث العلمي الذي يوحي به بحث يخلو من الغرض عن الصدق الموضوعي. فلا أحد يسأل سؤالاً نظريًا إذا لم يعتقد أن هناك شيئًا هكذا مثل الصدق. و«يتمثل الصدق في مطابقة شيء مستقل عن اعتقاده بأنه يكون هكذا، أو مطابقة رأي أي شخص في هذا الموضوع[3]». لكن إذا ربطنا فكرة

---

(١) يلاحظ «بيرس» أن القضية التي تخلو من المعنى تمامًا، يجب أن توضع مع القضايا الصادقة؛ لأنه لا يمكن دحضها. غير أنه يضيف تحفظًا وهو «إذا كانت تسمى قضية» (٢.٣٢٧)، المؤلف.

(٢) عندما نتساءل عما إذا كان مبدؤه عن العصمة من الخطأ، كما يُسمي، التقرير بأن كل التقريرات غير يقينية، هو نفسه معصوم من الخطأ أم غير معصوم من الخطأ. غير يقيني أم يقيني، فإن بيرس يرد بأنه لا يقصد الزعم بأن تقريره يقيني بصورة مطلقة، فهذا التقرير قد يكون منطقيًا، لكنه يحتوي على إضعاف معين لموقفه (المؤلف).

(٣) 5.211.

البحث الذى يخلو من الغرض عن الصدق، معروف من حيث هو كذلك، بمبدأ العصمة من الخطأ، الذى يكون بناء عليه المذهب الدجماطيقى عدواً لتعقب الصدق، فإنه يجب علينا أن نتصور الصدق المطلق والنهائى بأنه الهدف المثالى للبحث. ويبقى هذا المثال، باستمرار، وراء نضالنا لكى نبلغه، ولا نستطيع سوى أن نقترب منه.

وبالتالى، يمكن تعريف الصدق من وجهات نظر مختلفة. فمن وجهة نظر ما يمكن أن يؤخذ الصدق ليعنى «عالم الصدق كله». فكل القضايا تشير إلى نفس الموضوع الواحد المحدد... أعنى إلى الصدق، الذى يكون عالم جميع العوالم، ويُفترض أنه حقيقى من جانب جميع الأفراد[١] ومع ذلك، يمكن تعريف الصدق من وجهة نظر ابستمولوجية بأنه «ذلك» الاتفاق لقول مجرد مع الحد المثالى الذى يميل نحوه بحث ليس له نهاية إلى جلب اعتقاد علمى»[٢].

إذا استدعت هذه الفقرات إلى أذهاننا الفكرة المثالية عن الصدق من حيث إنه النسق الكلى للصدق، بدلاً من أى شىء يرتبط، عادة، بلفظ «البرجماتية»، فإنه لن يكون هناك شىء يثير الدهشة فى ذلك. لأن «بيرس» يسلِّم بصورة صريحة بنقاط من التشابه بين فلسفته الخاصة وبين فلسفة هيجل.

٣- من جهة تعقب الصدق، فإن «بيرس» يرفض الأطروحة الديكارتية التى تقول إنه يجب علينا أن نبدأ بالشك فى كل شىء حتى نستطيع أن نجد نقطة انطلاق يقينية ولا نشك فى صحتها. فنحن لا يمكن، فى المقام الأول، أن نشك ببساطة كما نشاء. بل ينشأ الشك الواقعى أو الحقيقى عندما تتصادم تجربة ما، خارجية أو داخلية، أو يبدو أنها تتصادم، مع معتقد من معتقداتنا. وعندما يحدث ذلك، فإننا نشرع فى بحث آخر لكى نتغلب على حالة الشك، إما عن طريق تأسيس اعتقادنا الأول من جديد على

---

(١) 5. 153.

(٢) 5. 565.

أساس أكثر صلابة، أو عن طريق استبداله باعتقاد أكثر رسوخًا. وهكذا يكون الشك دافعًا على البحث، وبهذا المعنى يكون له قيمة إيجابية. لكن لكى نشك فى صدق قضية ما، فإنه يجب علينا أن يكون لدينا سبب للشك فى صدق هذه القضية، أو لقضية تعتمد عليها. وأية محاولة لتطبيق منهج الشك الكلى ستؤدى، ببساطة، إلى شك مزعوم أو وهمى. وليس هذا شكًا حقيقيًا على الإطلاق.

إن «بيرس» يفكر، بوضوح، فى المقام الأول فى البحث العلمى. غير أنه يطبق أفكاره بطريقة عامة تمامًا. فنحن جميعًا نبدأ باعتقادات معينة، بما يسميه هيوم بالاعتقادات الطبيعية، ويحاول الفيلسوف، بالفعل، أن يوضح اعتقاداتنا التى تُقبل دون نقد وتمحيص، ويخضعها لفحص نقدى. لكنه لا يستطيع حتى أن يشك فيها كما يشاء: إذ إنه يحتاج إلى سبب للشك فى صدق هذا الاعتقاد أو ذاك. وحتى لو كان لديه هذا السبب، أو اعتقد أن لديه هذا السبب، فإنه يجد أيضًا أن شكه الخالص يفترض اعتقاداً آخر أو اعتقادات. وبمعنى آخر، لا يمكن أن تكون لدينا نقطة انطلاق لا نشك فى صحتها بصورة مطلقة. إن الشك الديكارتى الكلى ليس شكًا حقيقيًا على الإطلاق. «لأن الشك الحقيقى لا يتحدث عن البداية بشك»[1]. وربما يرد المناصر لديكارت بأنه يهتم، أساسًا، بشك «منهجى» وليس بشك «حقيقى» أو «واقعى». بيد أن وجهة نظر «بيرس» هى أن الشك المنهجى، من حيث إنه يتميز عن الشك الحقيقى، ليس شكًا حقيقيًا على الإطلاق. سواء كان لدينا سبب للشك أم لم يكن لدينا سبب. ففى الحالة الأولى، الشك حقيقى. وفى الحالة الثانية لا يكون لدينا سوى شك مزعوم أو وهمى.

إذا وضعنا فى الاعتبار وجهة النظر هذه، فإننا نستطيع أن نفهم زعم «بيرس» الذى يقول إن «الروح العلمية تتطلب إنسانًا يكون على استعداد باستمرار لأن يفرغ كل حمولته من المعتقدات، عندما تكون التجربة ضدها»[2]. إنه يتحدث، بوضوح،

---

(١) 6. 498.

(٢) 1. 55.

عن معتقدات نظرية، تتميز، فضلاً عن ذلك بالتوقع. فلو أن شخصًا تمسك بالاعتقاد (أ)، فإنه يعتقد، مثلاً، بأن الحدث (ب) يحدث فى ظروف معينة. وإذا لم يحدث، فإنه يشك، بالتأكيد، فى صدق الاعتقاد. وبصورة سابقة على تعارض بين التجربة والاعتقاد، فإن أى شخص يمتلك الروح العلمية يكون على استعداد لأن يتخلى عن أى اعتقاد عن العالم إذا حدث هذا التعارض. لأنه، كما رأينا، ينظر إلى كل هذه المعتقدات على أنها تخضع لمراجعة ممكنة. لكن لا ينجم عن هذا، على الإطلاق، أنه يبدأ، أو يجب أن يبدأ، بشك كلى.

٤- البرجماتية، كما يتصورها «بيرس» ليست «رؤية عن العالم، بل هى منهج للتفكير من أهدافها أن تجعل الأفكار واضحة»[١]. ولذلك، فإنها تنتمى إلى علم المناهج؛ إلى ما يسميه «بيرس» «بالمنهج» **methodeutic** ولأنه يشدد على الأسس المنطقية وعلاقات البراجماتية، فمن المناسب أن نقول شيئًا فى البداية عن تفسيره للمنطق.

يقسم «بيرس» المنطق إلى ثلاثة أجزاء رئيسية، الأول منها هو «قواعد اللغة النظرية». ويهتم هذا الجزء بالشروط الصورية لمعنى العلامات. ويسمى بيرس العلامة «بالتمثل»؛ أى شىء يرمز إلى موضوع بالنسبة لشخص بحيث يثير فيه علامة أكثر تطوراً، أى «تأويلها». إن العلامة ترمز، بالتأكيد، إلى موضوع من جهة «طبائع» معينة، وهذه الجهة تُسمى «بالأساس». غير أننا نستطيع أن نقول إن علاقة الدلالة أو الوظيفة الدلالية للعلامة هى، عند بيرس، علاقة ثلاثية بين: التمثل، والموضوع، والتأويل[٢].

والقسم الثانى الرئيسى من المنطق هو المنطق النقدى، وهو يهتم بالشروط الصورية لصدق الرموز. ويعالج بيرس تحت هذا العنوان «القياس» أو البرهان، الذى

---

(١) 5. 13, note.

(٢) يعالج بيرس أيضًا تحت العنوان العام لقواعد اللغة النظرية الحدود، والقضايا، والمبادئ الأساسية للمنطق، وهى مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع (الوسط الممتنع) المؤلف.

يمكن تقسيمه إلى: برهان استنباطى، برهان استقرائى، وبرهان «فرضى». أما البرهان الاستقرائى الذى يكون إحصائيًا فى طابعه، فإنه يفترض أن ما يصدق على عدد من أعضاء فئة ما يصدق على كل أعضاء الفئة. ويدرس بيرس نظرية الاحتمال مع الاستقراء. أما البرهان الفرضى فهو تنبؤى فى طابعه، أعنى أنه يصوغ فرضًا من وقائع مُلاحظة ويستنبط ما يجب أن تكون عليه الحالة إذا كان الفرض صادقًا. ونستطيع، بالتالى، أن نختبر التنبؤ. وعند النظر من وجهة نظر واحدة، كما يخبرنا بيرس، فإنه يمكن وصف «البرجماتية» بأنها منطق الاحتمال. وستصبح قوة هذه الملاحظة واضحة جلية فى الحال.

أما القسم الثالث من المنطق؛ وهو علم المعانى النظرى، فإنه يعالج ما يسميه بيرس بالشروط الصورية لقوة الرموز أو «الشروط العامة لإشارة الرموز والعلامات الأخرى إلى التأويلات التى تهدف إلى تحديدها»[١] وتثير العلامة فى التواصل مع الآخر علامة أخرى، أى تأويلاً، فى المفسر. ويصر «بيرس» على أن المفسر لا يكون، بالضرورة موجودًا بشريًا. ولأنه يريد أن يتجنب السيكولوجيا، كلما كان ذلك ممكنًا، فإنه يشدد على التأويل وليس على المفسر. إنه، على أية حال، يبسط المسائل إذا تصورنا علامة تثير علامة فى شخص ما. ونستطيع، بالتالى، أن نرى أن علم المعانى النظرى يهتم إلى حد كبير بنظرية المعنى. لأن المعنى هو «التأويل المقصود لرمز ما»[٢]. وسواء تكلمنا عن حد، أو قضية، أو برهان، فإن معناه هو التأويل الكلى المقصود. ولما كانت البرجماتية عند بيرس هى منهج أو قاعدة لتحديد المعنى، فإنها تنتمى، بوضوح، أو ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعلم المعانى النظرى، الذى يُسمى أيضًا «بالمنهج».

(١) 2. 93.

(٢) 5. 175.

إن البرجماتية، بصورة أكثر دقة، منهج أو قاعدة لتوضيح الأفكار، أو لتحديد معنى الأفكار. غير أن هناك أنواعًا مختلفة من الأفكار[١]. أولاً: هناك فكرة المدرك Percept أو المعطى الحسى فى ذاته، دون علاقة بأى شيء آخر. وهذه تكون فكرة الزرقة أو الحمرة. وهذه هى فكرة «الرتبة الأولى» **Firstness** بمصطلحات «بيرس». ثانيًا: هناك فكرة الفعل التى تحتوى على موضوعين؛ أعنى الفاعل والمستقبل، أو ذلك الذى يؤثر عليه الفاعل. وهذه هى فكرة «الرتبة الثانية» **Secondness**[٢]. ثالثا: هناك فكرة علاقة العلامة، أو علامة تدل لمُفسر على أن خاصية معينة تنتمى إلى موضوع معين، أو، بالأحرى، إلى نوع معين من الموضوع. وهذه هى فكرة «الرتبة الثالثة» **Thirdness**. ويسمى «بيرس» هذه الأفكار، التى يمكن تصورها بأنها أفكار كلية، مفاهيم ذهنية، أو تصورات[٣]. إن البرجماتية، من الناحية العملية منهج أو قاعدة لتحديد معناها.

يصوغ «بيرس» مبدأ البرجماتية بطرق متعددة، وأشهر هذه الطرق هى: «لكى يتيقن المرء من معنى تصور ذهنى يجب عليه أن ينظر إلى النتائج العملية التى قد تنتج، فيما يمكن أن يتصوره، بالضرورة من صدق ذلك التصور؛ ويشكّل مجموع هذه النتائج المعنى الكلى للتصور»[٤]. افرض، مثلاً، أن شخصًا أخبرنى أن نوعًا معينًا من موضوع يكون صلبًا، وافرض أننى لا أعرف ماذا تعنى كلمة «صلب». فإنها يمكن أن تُشرح لى بالقول بأن صلابة موضوع ما تعنى - من بين ما تعنى، أنه إذا ضغط

---

(١) تنتمى نظرية الأفكار، إذا تحدثنا بدقة، إلى الأبستمولوجيا. غير أن «بيرس» يصر على أنها تقوم على منطق العلاقات. ويشدد على صلة النظرية بالبرجماتية (المؤلف).

(٢) لما كان الفعل فى التجربة البشرية يحتوى على فعل الإرادة، فإن بيرس يميل إلى التحدث عن هذا النوع من الأفكار بوصفه فكرة المشيئة. وهو، على أية حال، يصر على أنه لا يمكن ببساطة رد فكرة «الرتبة الثانية» إلى أفكار «الرتبة الأولى». فإذا حاولنا، مثلاً، أن نرد فكرة الرياح التى تحرك الستارة إلى أفكار أبسط عن المعطيات الحسية، مأخوذة بصورة منفصلة، فإن فكرة الفعل كلها تختفى (المؤلف).

(٣) يميز بيرس من الناحية النظرية على الأقل بين «الفكرة» و«المفهوم»، وتفهم الفكرة الكلية من الناحية الذاتية بمفهوم ذهنى (المؤلف).

(٤) 5.9.

عليه شخص ما بلطف، فإنه لن يرخو بالطريقة التى يرخو بها الزبد؛ وإذا جلس عليه شخص ما، فإنه لن يغور ويغطس وهكذا. ويعطى المجموع الكلى «للنتائج العملية» التى تنتج بالضرورة لو كان صحيحًا القول بأن الموضوع صُلب، المعنى الكلى للتصور. وإذا لم أعتقد ذلك، فإنه لا يجب علىَّ سوى أن أستبعد كل هذه «النتائج العملية» من معنى اللفظ. إننى أرى، بالتالى، أنه يصبح من المستحيل التمييز بين معنى «صلب» و«ليّن».

وبالتالى، إذا فهمنا أن «بيرس» يقول إنه يمكن رد معنى تصور ذهنى ما إلى أفكار عن معطيات حسية معينة، فإنه يتحتم علينا أن نستنتج أنه يناقض تقريره أنه لا يمكن رد التصورات الذهنية إلى أفكار «الرتبة الأولى». وإذا فهمنا إنه يقول أنه يمكن رد معنى تصور ذهنى إلى أفكار عن أفعال معينة، فإنه يتحتم علينا أن نستنتج أنه يناقض تقريره أنه لا يمكن رد هذه التصورات إلى أفكار «الرتبة الثانية». بيد أنه لا يقول الأولى ولا الثانية. فوجهة نظره هي أنه يمكن تفسير معنى التصور الذهنى عن طريق أفكار العلاقات الضرورية بين أفكار الرتبة الثانية وأفكار الرتبة الأولى، بين، إن جاز التعبير، أفكار المشيئة أو الفعل، وأفكار الإدراك. فهو عندما يتحدث عن «النتائج»، فإنه؛ كما يوضح، يشير إلى العلاقة بين سابق ولاحق، ولا يتحدث ببساطة، عن اللاحق.

ومن الواضح أنه ينجم عن هذا التحليل، أن معنى تصور ذهنى ما له علاقة بالسلوك. لأن القضايا الشرطية التى يُفسر بها المعنى تهتم بالسلوك. لكن يتضح تمامًا أن بيرس لا يفترض أنه لكى نفهم أو نفسر معنى تصور ذهنى، يجب علينا أن نفعل شيئًا، يجب أن نؤدى أفعالاً معينة تُذكر فى تفسير المعنى. إذ يمكننى أن أشرح معنى كلمة «صلب» لمفسر بأن أجعلها تثير فى ذهنه فكرة مؤداها أنه إذا كان يتحتم عليه أن يؤدى فعلاً معينًا من جهة الموضوع الذى يوصف بأنه صلب، فإنه يجب أن تكون لديه تجربة معينة. ليس مطلوبًا أنه يجب أن يؤدى الفعل قبل أن يتمكن من فهم ماذا تعنى كلمة «صلب». وليس ضروريًا حتى أن يكون فى الإمكان أداء الفعل، شريطة أن يكون ممكن التصور. وبمعنى آخر، يمكن تفسير معنى تصور ذهنى ما عن طريق قضايا

شرطية، لكن ليس ضرورياً لكى يُفهم المعنى أن تتحقق الشروط بالفعل. إذ إنه لا يكون ضرورياً سوى أنه يمكن تصورها.

ويجب ملاحظة أن نظرية المعنى هذه لا تناقض وجهة نظر «بيرس»، التى ذكرناها من قبل؛ وهى أنه يجب علينا أن نميز بين الصدق والتحقق. فلو قلنا، على سبيل المثال، إن موضوعاً معيناً له ثقل، ولو شرحنا ذلك بالقول بأن هذا يعنى أنه فى حالة غياب قوة معارضة سيسقط، فإنه يُفترض أن القضية الشرطية تحقق قولى. لكن التحقق يعنى بيان أن قضية ما تكون صادقة، أى أنها تكون صادقة بصورة تسبق أى تحقق، تكون صادقة بصورة مستقلة عن أى فعل أقوم به أنا أو أى شخص آخر.

٥- وعلى الرغم من أن نظرية المعنى هذه تحتوى على الإشارة إلى الأنطولوجيا، فإنه من الملائم فى هذه المسألة أن نلفت الانتباه إلى اقتناع «بيرس» بأن النظرية البرجماتية عن المعنى تتطلب رفض المذهب الاسمي، وقبول المذهب الواقعى. فالتصور الذهنى هو تصور كلي؛ ويُفسر معناه فى قضايا شرطية. وهذه القضايا الشرطية يمكن التحقق منها من حيث المبدأ. ويبين إمكان التحقق أن بعضاً من القضايا، على الأقل، التى تفسر معنى التصورات الذهنية يعبر عن شيء موجود فى الواقع مستقل عن وجوده الذى يُعبر عنه فى حكم. فقول، مثل: «الحديد صلب»، هو تنبؤ: فإذا كانت (أ) كانت (ب) بالتالى. ويبين تنبؤ ناجح بصورة منتظمة أو تنبؤ تم التحقق منه أنه لابد أن يوجد شيء واقعى الآن، ذو طبيعة عامة، يفسر وجوداً فعلياً مستقبلياً. وهذا الشيء الواقعى الآن هو، بالنسبة لبيرس، إمكان واقعى. ويقارن بينه وبين الماهية، أو الطبيعة العامة فى فلسفة «دانز سكوت»[1]، بيد أن له، عنده، بناء علائقياً، يتم التعبير عنه فى

---

(١) لم تُستمد واقعية «بيرس» من «سكوت»، لكنها تطورت إلى حد كبير عن طريق تأمل فى مذهب الفرنسيسكان فى العصور الوسطى، وتحويله ليكون مذهبه فيما يعتقد «بيرس» وفى بعض الأحيان يسمى بيرس نفسه، بالفعل، «فيلسوف واقعى إسكولائى». انظر فى هذا الموضوع:

Charles Pierce and scholastic Realism: Astudy of Peirce's Relation to John Duns scotus, by John F. Boler (Seattle, 1963) (المؤلف)

القضية الشرطية التى تفسر معنى تصور كلى. ولذلك يسميه «بالقانون». وبالتالى يكون للمفاهيم الكلية أساس موضوعى أو نظير فى الواقع: أعنى «قوانين».

إننا نتحدث عن أفكار «الرتبة الثالثة» بيد أنه يمكن ملاحظة واقعية «بيرس» أيضاً فى تفسيره لأفكار «الرتبة الأولى». ففكرة أبيض، مثلاً، لها نظير موضوعى فى الواقع، هذا النظير ليس ببساطة أشياء بيضاء، وإنما البياض، أى ماهية. إن البياض من حيث هو كذلك لا يوجد بالفعل من حيث إنه وجود فعلى. إذ إن الأشياء البيضاء هى وحدها التى توجد بهذه الطريقة. لكن البياض، عند بيرس، إمكان واقعى. إنه من وجهة النظر الابستمولوجية الإمكان الواقعى لفكرة ما، فكرة من «الرتبة الأولى»[1].

وبوجه عام، تتطلب المعرفة البشرية والعلم وجود مجال من الإمكانات الواقعية، أو «الماهيات»، ذات طبيعة عامة كشرط ضرورى. ولذلك لا يمكن أن نقبل الأطروحة الاسمية التى تقول إن العمومية لا تنتمى إلا إلى كلمات فى وظيفتها من حيث إنها ترمز إلى كثرة من كيانات فردية[2].

٦- عندما نقرأ صياغة المبدأ البرجماتى الذى اقتبسناه فى الفقرة الرابعة من هذا الفصل[3]، فمن الطبيعى أن نضع فى ذهننا المعيار الوضعى الجديد للمعنى. لكن لكى نتمكن من مناقشة العلاقة بين نظرية المعنى عند بيرس، والوضعية، فإنه يجب علينا فى البداية أن نقوم ببعض التمييزات من أجل توضيح القضية.

أولاً، عندما يتحدث «بيرس» عن الوضعية، فإنه يتحدث، بداهة، عن وضعية كلاسيكية كما يمثلها، مثلاً، «أوجست كونت» و«كارل بيرسون» **K. Pearson**. وعلى حين

---

(١) تتجسد «ماهية» البياض فى فكرة عن طريق قوة الانتباه، التى يُفترض أنها «تجردها» المؤلف.

(٢) ما يسميه «بيرس» «بالمذهب الواقعى» ليس ما يقصده كل شخص باللفظ. غير أننا نهتم هنا باستخدامه للكلمة (المؤلف).

(٣) انظر صفحة ٢٧٧ .

أنه يوافق على أن الوضعية، بهذا المعنى، مفيدة للعلم، فإنه يهاجم أيضًا، بوضوح، بعض الخصائص التى يجدها فيها، أو ينسبها إليها. فهو، مثلاً، ينسب إلى كونت وجهة نظر تقول إن الفرض الصحيح لابد أن يكون من الممكن التحقق منه، من الناحية العملية، عن طريق الملاحظة المباشرة؛ وينتقل إلى رفض وجهة النظر هذه، على أساس أن الفرض لكى يكون له معنى، فإنه لا يكون مطلوبًا سوى أن نتمكن من تصور نتائجه العملية، ولا يكون مطلوباً أنه يمكن التحقق منه من الناحية العملية. كما أن «بيرس» يرفض الإقرار بأنه لا شىء يجب التسليم به فى الفرض سوى ما يمكن ملاحظته مباشرة. لأننا فى الفرض نستدل على المستقبل؛ على ما «سيكون» وعلى «ما ينبغى أن يكون»، و«ما ينبغى أن يكون» لا يمكن ملاحظته مباشرة بالتأكيد[1]. وفضلاً عن ذلك، من الخطأ النظر إلى الفروض على أنها، ببساطة، اختراعات وهمية للحث على الملاحظة. إذ إن الفرض يمكن أن يمتلك، مثلاً، احتمالاً مبدئيًا، من حيث إنه نتيجة استدلال مشروع. ولذلك ينظر «بيرس»، بوجه عام، إلى الوضعيين على أنهم شغلوا أنفسهم كثيراً بعملية التحقق العملى، وأنهم متسرعون إلى حد كبير فى القول بأنه لا يمكن تصور هذا أو ذاك.

ومع ذلك، لا نستطيع أن نستدل دون عناء من نقد بيرس لكونت وبيرسون أن نظريته عن المعنى ليس لها علاقة بوجه عام بالوضعية الجديدة (أو الوضعية المنطقية كما تُسمى بوجه عام، فى إنجلترا). لأنه على الرغم من أن الوضعيين الجدد ذهبوا إلى توحيد معنى الفرض التجريبى بحالة تحققه، فإنهم لم يقصدوا الإشارة إلى أن معناه يمكن أن يتوحد بالعملية الفعلية للتحقق. لقد وحدوا المعنى بفكرة حالة التحقق، منظوراً إليها، بمصطلحات بيرس، على أنها النتائج العملية للفرض. وفضلاً عن ذلك، فإنهم لم

---

(١) واضح أن النتيجة قد يمكن ملاحظتها مباشرة، عندما يتحقق التنبؤ. غير أن وجهة نظر «بيرس» هى أن الفرض العلمى يؤكد ما «يجب» أن تكون عليه الحالة إذا تحقق الشرط، وأن «ما يجب أن يكون» لا يمكن ملاحظته مباشرة من حيث إنه كذلك (المؤلف).

يصروا على أن الفرض يمكن التحقق منه مباشرة، لكى يكون له معنى. وليس قصد كاتب هذه السطور أن يعبر عن الاتفاق مع المعيار الوضعي الجديد للمعنى. فهو لا يتفق معه فى حقيقة الأمر. بيد أن ذلك ليس له صلة بموضوعنا؛ وإنما المسألة التى لها صلة بموضوعنا هى أن نظرية المعنى التي قدمها الوضعيون الجدد تتجنب، على أية حال، بعض النقد وجهه بيرس، سواء بصورة منصفة أم بصورة غير منصفة، إلى الوضعية كما عرفها.

ولابد من التشديد أيضًا على أن المسألة ليست ما إذا كان بيرس وضعيًا أم لا. لأنه جليّ تمامًا أنه ليس وضعيًا. فهو يقدم، كما سنرى حالاً، صورة لميتافيزيقا تشبه فى بعض النواحى على الأقل المثالية المطلقة الهيجلية. إن المسألة هي، بالأحرى، ما إذا كان الوضعيون الجدد على حق فى النظر إلى بيرس على أنه جد لهم، ليس بمعنى أن تحليله «البرجماتى» للمعنى يحمل تشابهًا واضحًا مع تحليلهم الخاص، بل أيضًا بمعنى أن الاتساق الحقيقى مع نظريته عن المعنى أوجد نوع الميتافيزيقا التى طورها بالفعل. وبمعنى آخر، عندما يقدم بيرس نظريته عن المعنى، هل ينبغى أن يكون وضعيًا؟ أعنى، هل ينبغى أنه استبق الوضعيين الجدد إلى حد أكبر مما يكون الأمر بالفعل؟

يؤكد «بيرس» فى مقالته الشهيرة «كيف نوضح أفكارنا» أن «ماهية الاعتقاد هى تكوين عادة Habit؛ وتتميز الاعتقادات المختلفة عن طريق الحالات المختلفة للفعل الذى تحدثه»[١]. وإذا لم يكن هناك فرق على الإطلاق بين طرق السلوك أو الفعل التى يحدثها، للوهلة الأولى، اعتقادان مختلفان، فإنهما لا يكونان اعتقادين اثنين، بل يكونان اعتقادًا واحدًا.

من السهل أن نتصور مثالاً بسيطًا. لو أن شخصًا قال إنه يعتقد أن هناك أشخاصًا مختلفين إلى جانبه، بينما يقول شخص آخر إنه يعتقد خلاف ذلك، وإذا

(١) 5. 398.

وجدناهما يسلكان بدقة بنفس الطريقة عن طريق التحدث مع الآخرين، وسؤالهم، والاستماع إليهم، وكتابة خطابات إليهم... إلخ، فإننا نستنتج، بصورة طبيعية، أن الشخص الثانى، مهما يقول، يكون لديه، بالفعل، نفس الاعتقاد، تمامًا، مثل الشخص الأول؛ أعنى أن هناك أشخاصاً آخرين بجانبه.

يطبق «بيرس» هذه الفكرة على الاختلاف المزعوم فى الاعتقاد بين الكاثوليك والبروتستانت فيما يخص «القربان المقدس»[1]، ذاهبًا إلى أنه لما كان لا يوجد اختلاف فى الفعل أو فى السلوك بين الطرفين، فإنه لا يكون هناك اختلاف حقيقى فى الاعتقاد. وتبدو هذه الأطروحة، على أية حال، لأول وهلة مناقضة للحقائق. فقد قام الكاثوليك بالركوع أمام القربان المقدس المبارك، مثلاً، والصلاة أمام المعبد الذى حُفظ فيه القربان المقدس.. إلخ، بينما لم يفعل البروتستانت الذين يضعهم بيرس فى اعتباره ذلك، بسبب أنهم لم يعتقدوا فى «الوجود الحقيقى». بيد أن فحصًا دقيقًا لما يقوله «بيرس» عن الموضوع يبين أنه يبرهن، بالفعل، على أن البروتستانت لديهم نفس التوقعات من جهة الآثار المحسوسة للقربان المقدس. لأن كلا الطرفين يتوقع مثلاً، بصرف النظر عن اعتقاداتهما اللاهوتية، أن فناء الخبز المقدس له نفس الآثار الطبيعية مثل فناء الخبز غير المقدس. وهذا صحيح تمامًا بالتأكيد. إن الكاثوليكى الذى يؤمن بأن الخبز والنبيذ يتحولان فى جسم الآكل والشارب إلى جسد المسيح ودمه لا ينكر أنه بعد تقديس «نوع» الخبز، سيكون له نفس الآثار المحسوسة مثل الخبز غير المقدس.

---

(١) لفظ «بروتستانت» غامض فى هذا السياق. لأنه لا يوجد اعتقاد واحد عن «القربان المقدس» الذى يمكن أن يُسمى الاعتقاد البروتستانتى. غير أن بيرس يضع، بوضوح، فى اعتباره أولئك الذين ينكرون الوجود الحقيقى للمسيح فى القربان المقدس، وبصفة خاصة أولئك الذين ينكرون تغيراً يبرر القول بأن الخبز المقدس والنبيذ هما جسد المسيح ودمه (المؤلف)، راجع قصة التناول أو القربان المقدس أو «الافخارستيا» إنجيل لوقا الإصحاح الثانى والعشرون (١٩ ـ ٢٠) وهى صورة العشاء الأخير «حيث جلس السيد المسيح مع تلاميذه» وأخذ خبزًا وشكر وكسر وأعطاهم قائلاً هذا هو جسدى الذى يُبذل عنكم وكذلك الكأس أيضًا بعد العشاء قائلاً: هذا الكأس هو العهد الجديد بدمى الذى يسفك عنكم، وهناك طوائف بروتستانتية تنكر عملية التحول هذه (تحول الخبز إلى جسد المسيح والخمر إلى دمه). (المراجع).

إن صلة حجة «بيرس» بموضوع علاقته بالوضعية قد لا يكون واضحًا بصورة مباشرة. بيد أن خط حجته له، في واقع الأمر، صلة كبيرة. لأنه يقول بوضوح إنه يرغب في بيان «كم يكون مستحيلاً أن تكون لدينا فكرة في أذهاننا ترتبط بأي شيء سوى الآثار المحسوسة للأشياء. إن فكرتنا عن أي شيء هي فكرتنا عن آثاره المحسوسة، وإذا تخيلنا أنه يكون لدينا أي شيء آخر، فإننا نخدع أنفسنا، ونسيئ فهم الإحساس المحض الذي يلازم التفكير كجزء من التفكير نفسه»[1]. وهذا يعني في السياق المباشر الاتفاق على أن موضوعًا يكون له كل الآثار المحسوسة للخبز وأن الزعم في الوقت نفسه بأن جسد المسيح هو الذي انغمس، بالفعل، في «لغة ليس لها معنى»[2]. وفي سياق أوسع يبدو أنه ينجم عن أطروحة بيرس، بوضوح، أن كل الحديث الميتافيزيقي عن الحقائق الروحية التي لا يمكن تكوينها من حيث إنها حديث عن «آثار محسوسة» يخلو من المعنى، أو أنه لا يعدو أن يكون له سوى دلالة انفعالية.

ولا داعي للقول إننا لا نهتم هنا بجدال لاهوتي بين الكاثوليك والبروتستانت. فمسألة الإشارة إلى الفقرة التي يذكر فيها «بيرس» المسألة هي، ببساطة، أنه يقرر فيها، بوضوح، أن فكرتنا عن أي شيء هي فكرة عن آثاره المحسوسة. وإذا لم يقدم هذا القول أساسًا جيدًا للزعم بأن جوانب معينة من تفكير «بيرس» يكوّن استباقًا للوضعية الجديدة، فإنه يكون من الصعب تصور العبارات التي تقرر ذلك. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إن هناك جوانب أخرى من تفكيره تجعله مختلفًا إلى حد كبير عن الوضعية. ولم يحاول أي شخص أن ينكر هذه الحقيقة، على حد علمي.

٧- وإذا رجعنا إلى الأخلاق، فإننا نستطيع أن نلاحظ أن «بيرس» يصفها بطرق متعددة؛ بوصفها، مثلاً، علم الصواب والخطأ، علم المثل العليا، فلسفة الأهداف. غير أنه يخبرنا أيضًا بأننا «على استعداد تام لأن نعرِّف الأخلاق لأنفسنا بأنها علم الصواب

(١) 5. 401.

(٢) Ibid.

والخطأ»[1]. إن الأخلاق تهتم، بالفعل، بالصواب والخطأ؛ لكن السؤال الأساسى هو: «ما الذى أهدف إليه، وماذا أكون بعد؟»[2]. وبمعنى آخر، إن المشكلة الأساسية للأخلاق هى مشكلة تحديد غاية السلوك الأخلاقى، والسلوك يعنى هنا الفعل الإرادى أو الفعل الذى يضبط نفسه. وهكذا يكون مفهوم الخير أساسيًا فى أخلاق بيرس.

ولذلك تتكون الأخلاق، عند بيرس، من قسمين رئيسيين. تبحث الأخلاق النظرية الخالصة فى طبيعة المثل الأعلى، أو الخير الأقصى، أو الهدف الأقصى للسلوك. «إن الحياة ليس لها سوى غاية واحدة. والأخلاق هى التى تحدد هذه الغاية»[3]. وتهتم الأخلاق العملية بمطابقة الفعل للمثل الأعلى، أو للغاية. ويمكن أن تسمى الأخلاق النظرية الخالصة بالعلم المعيارى سلفًا **pre-normative**، بينما الأخلاق العملية معيارية، بصورة دقيقة، فى طابعها. وكلتاهما ضروريتان. فمذهب من الأخلاق العملية، من جهة، يقدم لنا برنامجًا عن السلوك الإرادى المستقبلى أو الذى يضبط نفسه. غير أن كل سلوك إرادى له غاية وهدف؛ فهو من أجل غاية. ولأن الغاية القصوى أو الهدف محدد فى الأخلاق النظرية الخالصة، فإن هذا تفترضه الأخلاق العملية. وتستلزم البرجماتية، من جهة أخرى، أنه يجب تفسير مفهوم الغاية عن طريق نتائج عملية متصورة فى قضايا شرطية ترتبط بالسلوك المتروى أو المنضبط. ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن الفيلسوف البرجماتى يكون فى الأخلاق مدافعًا عن الفعل من أجل الفعل. لأن الفعل المتروى، أو الفعل العاقل، كما رأينا، والذى تهتم به الأخلاق، يكون موجهًا نحو تحقيق غاية، أو مثل أعلى.

---

(١) 2. 198.

(٢) Ibid,

(٣) Ibid,

إن «الأخلاق الخالصة»، كما يخبرنا بيرس، «هي، ولابد أن تكون باستمرار، مسرحًا للمناقشة؛ لأن دراستها تتمثل في التطور التدريجي لمعرفة متميزة بهدف مرض»[١]. هذا الهدف المرضي أو الغاية للسلوك لابد أن يكون غاية لامتناهية، أعني هدفًا يمكن أن نتعقبه بلا حدود. ويوجد هذا فيما يمكن أن نسميه بمعقولية الكون. لأن ما هو عقلاني أو معقول هو الغاية الوحيدة التي تكون مرضية تمامًا في ذاتها. وهذا يعني، في واقع الأمر، أن «الخير الأقصى»، أو الخير الأسمى هو، بالفعل، العملية التطورية ذاتها منظورًا إليها على أنها المعقولية التقدمية للواقع، أي بوصفها العملية التي يصبح بها ما هو موجود أكثر وأكثر تجسيداً للمعقولية. وهكذا تكون الغاية القصوى هي غاية كونية. غير أن «التطور يحدث بصورة كبيرة في المراحل العليا عن طريق ضبط النفس»[٢]. وهذا هو المكان الذي يدخل فيه الفعل البشري بالتحديد. إنه ضبط النفس الذي يجعل «ما ينبغي أن يكون عليه السلوك» ممكنًا[٣].

وهكذا ينظر «بيرس» إلى العملية الكونية على أنها تسير نحو تحقق العقل أو المعقولية، وتحقق الإنسان من حيث إنه يشارك في العملية. وفضلاً عن ذلك، لما كانت الغاية القصوى غاية عامة، لما كانت هدفًا كونيًا، إن جاز التعبير، فإنه ينجم عن ذلك أنها لابد أن تكون غاية اجتماعية، أي أنها عامة ومشتركة بالنسبة لجميع الناس. إن الضمير، المخلوق والمُعدل عن طريق التجربة، هو، بمعنى ما، أخلاقي سلفًا: فهو ينتمي إلى ما يسميه «بيرس» وعي الجماعة، الذي يوجد في مستوى النفس الذي قلما يوجد فيه أفراد متميزون. وتحسم مكانة المرء ووظيفته في الجماعة التي ينتمي إليها، في واقع الأمر، قدراً كبيراً من رسالته الأخلاقية. غير أن رؤيتنا ترتفع فوق الكائن الحي

---

(١) 4. 243.

(٢) 5. 433.

(٣) 4. 540.

الاجتماعى المحدود إلى «توحيد تصور لصالح المرء مع مصالح جماعة ليست محدودة»[1]. ويكون الحب الكلى هو المثل الأخلاقى الأكثر أهمية.

ومن حيث إن برجماتية «بيرس» هى، أساسًا، نظرية عن المعنى، ومنهج لتوضيح تصوراتنا، فإنها، فى الأساس، موضوع للمنطق. غير أن لها، بالطبع، تطبيقًا فى ميدان الأخلاق. لأنه يجب تفسير المفاهيم الأخلاقية عن طريق حالات متصورة من السلوك، على الرغم، من أن التأمل أو السلوك المتروى المنضبط يؤدى كما رأينا، لا محالة، إلى تأمل فى غاية السلوك. إذا فسرنا المفاهيم والقضايا الأخلاقية عن طريق النتائج الخيرة والنتائج الشريرة، فإننا لا نستطيع أن نتجنب إثارة السؤال: ما الخير؟ وبمعنى آخر، البرجماتية ليست، ببساطة، نظرية لممارسة الفعل من أجل الفعل. فالنظرية والممارسة، كما يصر «بيرس» يتضافران سويًا. إن البرجماتية، فى الحقيقة، ليست فى تطبيقها على العلم نظرية عن الفعل من أجل الفعل. فلقد لاحظنا من قبل كيف أن «بيرس» رفض ما ينظر إليه على أنه العبادة الوضعية للتحقيق الفعلى. حقًا، إنه يمكن افتراض أن التحليل البرجماتى للفروض العلمية يتطلع إلى السلوك أو إلى الفعل، غير أن التحليل فى ذاته بحث نظرى. وعلى نحو مماثل، تتطلع الأخلاق إلى سلوك أخلاقى؛ فهى علم معيارى. لكن على الرغم من ذلك، فإن العلم بحث نظرى، مع إنه يكون، بالتأكيد، مجردًا إذا لم ينتج سلوكًا.

يتحدث «بيرس» فى بعض الأحيان كما لو كانت الأخلاق أساسية، والمنطق تطبيقًا لها. لأن التفكير أو البرهان هو نفسه صورة من السلوك، «ومن المستحيل أن تكون منطقيًا مُحكمًا وعقلانيًا إلا بناء على أساس أخلاقى»[2]. لابد أن يكون المنطق، بالفعل، من حيث إنه يهتم بما ينبغى أن نفكر فيه «تطبيقًا لنظرية عما نختار أن نفعله بإرادة،

---

(١) 2. 654.

(٢) 2. 198.

التى تكون الأخلاق»[١]. ولا يعنى «بيرس»، بالفعل، فى الوقت نفسه أن المنطق يمكن أن يُستمد من الأخلاق، ولا يمكن أن تستمد الأخلاق من المنطق. فهما عنده علمان معياريان متميزان. لكن من حيث إن البرجماتية تعلّمنا أن «ما نفكر فيه يجب أن يُفسر عن طريق مانكون على استعداد لأن نفعله»[٢]، فلابد أن يكون هناك ارتباط بين المنطق والأخلاق.

وثمة ارتباط جدير بالملاحظة وهو الآتى: لقد رأينا أن اليقين المطلق عند «بيرس» الذى يتعلق بصدق فرض ما، لا يمكن بلوغه فى أية لحظة معينة عن طريق أى فرد معين. وفى الوقت نفسه هناك اقتراب «لامتناه» أو ليس له نهاية منه عن طريق جماعة غير محدودة أو مستمرة من الملاحظين، عن طريق تحقيق متكرر يثير احتمالاً نحو حد المثل الأعلى من اليقين. وهكذا تميل تجربة السلوك فى المجال الأخلاقى، إن جاز التعبير، إلى زيادة المعرفة الواضحة من خلال جماعة غير محدودة من البشر لطبيعة الغاية الأسمى للحياة و«لمعناها»، ومضامينها فيما يتعلق بالفعل العينى. ونستطيع أن نتصور، على أية حال، اتفاقًا كليًا من حيث إنه حد مثالى.

والواقع أن «بيرس» لم يتردد، فى أن يقول إنه «فيما يخص الأخلاق، فإننا نستطيع أن نرى أساسًا للأمل فى أن الحوار يدفع، فى النهاية، مجموعة أو أخرى إلى تعديل مشاعرها إلى اتفاق تام»[٣]. ومن الواضح أن ذلك يفترض مقدمًا، أن أساس الأخلاق موضوعى، وأن الخير الأسمى، أو الغاية القصوى، هو شىء يجب اكتشافه، ويكون الاتفاق بشأنه أمرًا ممكنًا من حيث المبدأ. وتميز وجهة النظر هذه، بوضوح، أخلاق «بيرس» عن النظرية الانفعالية، لاسيما فى صورتها القديمة والفجة، التى

(١) 5. 35.

(٢) Ibid,

(٣) 2. 151.

ارتبطت بالحقبة المبكرة من الوضعية الجديدة الحديثة. وهكذا تسير فكرته عن تحليل القضايا الأخلاقية على خطوط تشبه تحليله للقضايا العلمية[١]، ونحن لا نتحدث عن رؤيته العامة للتطور من حيث إنه حركة نحو تجسيد العقل فى جماعة لا محدودة؛ وهى رؤية تشبه المثالية المطلقة أكثر مما تشبه الوضعية.

٨- يتحدث «بيرس» أحيانًا عن الميتافيزيقا بطريقة وضعية مُحكمة. ففى بحث عن البرجماتية، مثلاً، يقرر أن البرجماتية تخدم فى بيان أن «كل قضية من قضايا الميتافيزيقا الأنطولوجية، تقريبًا، إما أن تكون ثرثرة ليس لها معنى- أى كلمة تعرّفها كلمات أخرى، وتعرّف هذه الكلمات كلمات أخرى، دون أن نصل إلى أى تصور حقيقى على الإطلاق - أو تكون خُلفًا صريحًا»[٢]. وعندما تُزال هذه النفايات، فإن الفلسفة تُرد إلى مشكلات يمكن بحثها عن طريق مناهج العلوم الحقيقية التى تعتمد على الملاحظة. وهكذا فإن البرجماتية «نوع من الوضعية - المصغرة»[٣].

ويستمر «بيرس» فى الوقت نفسه، فى القول بأن البرجماتية لا تسخر، ببساطة، من الميتافيزيقا، وإنما «تستخرج منها عطرًا ثمينًا، يخدم فى أن يعطى الحياة والضوء للكسمولوجيا والفيزياء»[٤]. وعلى أية حال، لم تكن لدى «بيرس» نية لرفض الميتافيزيقا، شريطة أن يمارسها هو نفسه. وعندما لا يكون صحيحًا سوى أن نذكر الواقعة التى

---

(١) سيزعم منْ يتمسك بالنظرية الانفعالية فى الأخلاق أن هذا التحليل لا ينصف الطابع الخاص للمنطوقات الأخلاقية. بيد أن قول ذلك هو، بالتأكيد، إدراك الفرق بين نظرية بيرس فى الأخلاق والنظرية الانفعالية (المؤلف).

(٢) 5.423.

(٣) Ibid,

(٤) Ibid, Elesewhere (603)

يقول «بيرس» فى مكان آخر إن السبب الرئيسى فى تخلف الميتافيزيقا هو أنها كانت فى الغالب فى أيدى اللاهوتيين، الذين كانت لهم مآرب معينة (المؤلف).

تقول إن «بيرس» يسخر، أحياناً، من الميتافيزيقا، فإن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إنه كان يسخر منها.

يقدم «بيرس» عدداً من التعريفات المختلفة أو الأوصاف المختلفة للميتافيزيقا، عندما لا يُستخدم لفظ «الميتافيزيقا»، إن جاز التعبير، بوصفه لفظاً ذا استعمال سيء. فلقد قيل لنا، مثلاً، إن «الميتافيزيقا تكمن في نتائج القبول المطلق لمبادئ منطقية لا بوصفها صحيحة بصورة منظمة، وإنما بوصفها حقائق عن الوجود»[1]. وبناء على وجهة النظر هذه يربط «بيرس» المقولات الأنطولوجية المهمة بالمقولات المنطقية الخاصة بالرتبة الأولى، والرتبة الثانية، والرتبة الثالثة. ويؤكد أنه لما كانت الميتافيزيقا تنتج من قبول مبادئ منطقية من حيث إنها مبادئ للوجود، فلابد أن يُنظر إلى الكون على أنه يمتلك تفسيراً موحداً. ويشدد «بيرس» في أحيان أخرى على الأساس الذي يقوم على الملاحظة للميتافيزيقا. «إن الميتافيزيقا، حتى الميتافيزيقا السيئة، تقوم بالفعل على الملاحظات، سواء أكانت عن وعي أم لا»[2]. وبناء على وجهة النظر هذه يستمد «بيرس» المقولات الأنطولوجية الأساسية من «الفينومنولوجيا» عن طريق البحث في المبادئ الصورية التي لا يمكن ردها في أي، وفي كل، تجربة. كما أنه قيل لنا أيضاً إن «الميتافيزيقا هي علم الحقيقة»[3]. ولا تشمل الحقيقة، بالنسبة لبيرس، الموجود بالفعل فحسب، بل إنها تشمل أيضاً مجال الإمكان الواقعي.

وهذه الطرق المتنوعة لوصف الميتافيزيقا يمكن التوفيق بينها إلى حد ما على الأقل. فالقول، مثلاً، إن الميتافيزيقا هي علم الحقيقة لا يتعارض مع القول بأنها تقوم على التجربة أو الملاحظة. وربما يكون من الممكن أن تنسجم وجهة النظر التي تقول إن

(١) 1. 487.

(٢) 6.2.

(٣) 5. 21.

الميتافيزيقا تقوم على الملاحظات مع وجهة النظر التى تقول إنها تنتج من قبول مبادئ منطقية، شريطة أن لا نفسر وجهة النظر الثانية هذه بأنها تعنى أنه يمكن استنباط الميتافيزيقا من المنطق دون لجوء إلى التجربة. ولا يبدو ممكنًا، فى الوقت نفسه، أن نكوِّن من أقوال «بيرس» المتعددة تفسيراً متسقًا تماماً وواضحًا للميتافيزيقا. لأنه لا يبدو أنه يحرص، بالتحديد، على العلاقة الدقيقة بين الأنطولوجيا والمنطق. ولذلك، فمن الأفضل، لأغراض حالية، أن نحصر أنفسنا فى الإشارة، باختصار، إلى بعض أفكار «بيرس» الميتافيزيقية. ولا نستطيع هنا أن نتعهد بإيجاد ذلك النسق المتسق الذى لم يحققه الفيلسوف نفسه.

يمكننا أن نبدأ بثلاث مقولات أساسية عند بيرس. الأولى، هى مقولة «الرتبة الأولى»، وهى «فكرة ذلك الذى يكون من حيث هو كذلك بصرف النظر عن أى شىء آخر»[1]. ويسميها بيرس بمقولة «الكيف»، بمعنى «كذا بعينه». ويمكن من وجهة نظر فينومنولوجية أن نتصور شعوراً مثل الشعور بالحزن، أو كيفية نحسها مثل كيفية الزرقة، دون إشارة إلى ذات أو موضوع، ولكن، ببساطة، بوصفها شيئًا فريداً؛ «حالة ذرية خالصة من الشعور»[2]. ولكى نحول التصور السيكولوجى إلى تصور ميتافيزيقى، يجب علينا، كما يخبرنا بيرس، أن نتصور «مونادة» بأنها «طبيعة خالصة، أو كيفية، فى ذاتها بدون أجزاء أو خصائص، وبدون تجسيد»[3]. بيد أن لفظ «مونادة»، بتداعياته الليبنتسية، يمكن أن يكون مضللاً. لأن «بيرس» يستمر فى القول بأن معانى أسماء ما يُسمى بالكيفيات الثانوية هى نماذج جيدة للمونادات كما يمكن أن تُعطى. ولذلك يمكن أن نفهم أنه يتحدث عن مقولة «الرتبة الأولى» من حيث إنها مقولة الكيف. وعلى أية حال، «الرتبة الأولى» هى خاصية لكون سريعة الانتشار، تمثل عنصر التفرد، والجدة،

---

(١) 5. 66.

(٢) 1. 303.

(٣) Ibid.

الأصالة، الذى يكون موجوداً فى كل مكان، وفى كل ظاهرة، وكل واقعة، وكل حدث. ولكى نحصل على فكرة عما هو مقصود، فإن «بيرس» يفترض أنه يجب أن نتخيل الكون لأنفسنا على أنه يظهر «لآدم» عندما نظر إليه أول مرة، وقبل أن يقوم بتمييزات، ويصبح واعيًا، بإمعان، بوجوده الخاص.

والمقولة الثانية الأساسية، هى مقولة «الرتبة الثانية» وهى الثنائية، التى تناظر فكرة الثنائية فى المنطق. أعنى أن الرتبة الثانية هى «تصور شىء على أنه نسبى بالنسبة لشىء آخر، تصور شىء يتفاعل مع شىء آخر»[1]. ويمكن أن تُسمى الرتبة الثانية من وجهة نظر ما «بالواقعة»، بينما هى الوجود أو الوجود الفعلى من وجهة نظر أخرى. لأن «الوجود الفعلى هو حالة الوجود الذى يوجد فى مقابل وجود آخر»[2]. وتسرى هذه المقولة أيضًا فى الكون. إن الوقائع هى الوقائع، كما نقول؛ وهذا هو السبب فى أننا نتحدث، أحيانًا، عن وقائع «غاشمة». ويحتوى الوجود الفعلى أو الوجود العينى فى كل مكان على الجهد والمقاومة. وهو بهذا المعنى ثنائى.

والمقولة الثالثة الأساسية، وهى مقولة «الرتبة الثالثة» هى مقولة التوسط، ونموذجها المنطقى هو أنها تكون الوظيفة المتوسطة لعلامة بين الموضوع والتأويل. ومن الناحية الأنطولوجية تتوسط مقولة الرتبة الثالثة بين مقولة الرتبة الأولى، بمعنى الكيف، ومقولة الرتبة الثانية، بمعنى واقعة أو فعل ورد فعل. وهكذا فإنها تدخل الاستمرار والانتظام، وتأخذ شكل قوانين ذات أنواع متعددة أو ذات درجات متنوعة. إذ يمكن أن تكون، مثلاً، قوانين الكيف، التى تحدد «أنساقًا من الكيفيات، والتى يكون قانون مزج اللون عند نيوتن، مع التكملة التى قام بها دكتور «توماس يونج» له، النموذج الشهير والأكثر كمالاً لها»[3]. كما أنه يمكن أن تكون هناك أيضًا قوانين الواقع. وهكذا إذا وقعت

---

(١) Ibid,

(٢) 4.457.

(٣) 1. 482.

شرارة من النار فى برميل من البارود (منظوراً إليه على أنه مقولة أولى)، فإنه يسبب انفجاراً (منظوراً إليه على أنه مقولة ثانية)، وهو يفعل ذلك وفقًا لقانون عقلى، له، بالتالى، وظيفة متوسطة(١). وهناك، أيضًا، قوانين الاطراد التى تمكننا من التنبؤ بأن وقائع المستقبل ذات الرتبة الثانية تأخذ طابعًا معينًا محدداً أو كيفًا محدداً. ومع ذلك، تسرى مقولة الرتبة الثالثة، بأشكالها المتنوعة، مثل مقولتى الرتبة الأولى والرتبة الثانية، فى الكون؛ ونستطيع أن نقول إن كل شىء يرتبط بكل شىء آخر(٢).

ويمكن أن يقال، بالتالى، إن الكيف، بلغة مل، هو إمكان دائم لإحساس. ومع ذلك، فإنه إمكان واقعى، مستقل عن التجربة الذاتية. وهكذا نستطيع أن نقول إن الكيفية الأولى تقدم لنا الحالة الأولى للوجود، أعنى الإمكان الواقعى، على الرغم من أن مفهوم الإمكان أكثر اتساعًا، بدون شك، من مفهوم الكيف. وعلى نحو مماثل، تقدم لنا المقولة الثانية، من حيث إنها من وجهة نظر مقولة الوجود الفعلى، الحالة الثانية للوجود؛ أعنى الوجود الفعلى من حيث إنه يتميز عن الإمكان. كما أن المقولة الثالثة، باحتوائها على مفهوم القانون، تقدم لنا الحالة الثالثة للوجود، التى يسميها «بيرس» «بالمصير»، من حيث إنه يحكم وقائع المستقبل. بيد أنه يجب أن يُفهم أن استخدام «بيرس» للفظ «المصير» أكثر اتساعًا من مفهوم القانون، إذا كنا نقصد بالقانون فكرته التى ترتبط بالحتمية. لأن التخلص من القانون المحدد هو «مصير» مثلما يكون خضوعاً له.

لدينا، إذن، ثلاث مقولات أنطولوجية أساسية، يناظرها ثلاث حالات ميتافيزيقية مناظرة للوجود. كما يميز «بيرس» بين ثلاث حالات أو مقولات للوجود الفعلى أو للوجود بالفعل. الحالة الأولى هى ما يسميها «بالصدفة»، وهى لفظ أُستخدم «لكى يعبر بدقة

---

(١) يمكن تقسيم قوانين الواقع، وفقًا لما يراه بيرس، إلى قوانين ضرورية، وقوانين ممكنة من الناحية المنطقية، بينما يمكن تقسيم القوانين الممكنة من الناحية المنطقية إلى قوانين ضرورية من الناحية الميتافيزيقية وقوانين ممكنة من الناحية الميتافيزيقية (١. ٤٨٣) (المؤلف).

(٢) Cf. 4. 319.

عن خصائص الحرية أو التلقائية»[1]. والحالة الثانية من حالات الوجود هى القانون، والقوانين ذات أنواع متعددة، لكن الوجود كله هو نتيجة التطور. أما الحالة الثالثة من حالات الوجود فهى العادة، أو، بالأحرى، الميل إلى تكوين عادة. ومع ذلك، يجب أن تُفهم كلمة «العادة» بمعنى واسع. لأن كل الأشياء، كما يرى بيرس، تمتلك ميلاً إلى ترسيخ عادات[2]. سواء أكانت موجودات بشرية، أم حيوانات، أم نباتات، أم جواهر كيميائية. والقوانين التي تقرر اطرادات أو ألوانًا من الانتظام هى نتاج فترات طويلة من تكوين هذه العادة.

ويمكن، بالتالى، أن ننظر، باختصار، إلى العالم الفعلى أو الكون فى ضوء أنواع أو مقولات الوجود الفعلى أو الوجود بالفعل[3]. «ثمة ثلاثة عناصر نشطة فى العالم: أولها الصدفة، وثانيها القانون، وثالثها تكوين العادة»[4]. ونحن مدعوون إلى تصور الكون بأنه موجود، أصلاً، فى حالة عدم تحديد خالص؛ حالة لا توجد فيها أشياء متميزة، ولا عادات، ولا قوانين؛ حالة تسود فيها الصدفة المطلقة. وعدم التحديد المطلق وهذا هو «العدم»[5] من وجهة نظر ما، هو سلب كل تحديد، بينما هو وجود، من وجهة نظر أخرى، منظوراً إليه على أنه الإمكان الواقعى لكل تحديد[6]. والصدفة هى، فى الوقت نفسه، التلقائية، والحرية، والإبداع. وهكذا فإنها تبطل نفسها من حيث

---

(١) 6. 201.

(٢) CF. 1.409.

(٣) يجب أن نتذكر أن العالم الفعلى هو، عند بيرس، جزء من المجال الواسع للإمكان الواقعى. وهو يتكون من إمكانات متحققة ومن إمكانات فى عملية التحقيق الفعلى (المؤلف).

(٤) 1. 409.

(٥) 1. 447.

(٦) Ibid

إنها إمكان لا محدود، أو وجود بالقوة بأن تأخذ صورة إمكانات من هذا النوع أو ذاك: أعنى صورة كيفيات محددة أو «كذا بعينه»، تندرج تحت مقولة الرتبة الأولى الأنطولوجية. ولما كان الكون يتطور والمونادات تتفاعل فى «مقولة الرتبة الثانية»، فإن العادات تتكون، وتوجد هناك تلك الاطرادات أو القوانين التى تندرج فى مقولة الرتبة الثانية. والحد المثالى للعملية هو السيادة الكاملة للقانون، مقابل سيادة الصدفة المطلقة.

المرحلة الأولى هى، بوضوح، بمعنى واقعى، التجريد لأنه إذا كانت الصدفة هى التلقائية والإبداع، فإننا قلما نستطيع أن نتحدث، كما يعرف بيرس بوضوح، عن زمن معين أو فترة معينة لم يكن أثناءها تحديد مطلق. وعلى نحو مماثل، السيادة الكاملة للقانون، التى تغيب فيها كل صدفة أو تلقائية، هى أيضًا تجريد بمعنى ما، هى حد مثالى. لأنه وفقًا لمبدأ بيرس «مذهب الصدفة» **Tychism**[١]، تكون الصدفة موجودة باستمرار فى الكون. وهكذا نستطيع أن نقول إن الكون هو عملية تحديد خلاق ومستمر، يسير من الحد المثالى لعدم تحديد مطلق إلى الحد المثالى لتحديد مطلق، أو، بصورة أفضل، يسيرمن الحد المثالى لإمكان مجرد إلى المثالى للتحقيق الفعلى للإمكان. وهناك طريقة أخرى لوضع المسألة وهى القول إن التطور هو عملية التقدم من الصدفة المطلقة، منظورًا إليها على أنها «عماء من الشعور غير المشخص»[٢] إلى سيادة العقل الخالص الذى يتجسد فى نسق عقلى بصورة كاملة. لقد رأينا، فيما يتعلق بنظرية بيرس الأخلاقية، كيف نظر إلى الكون على أنه يسير نحو تجسيد أكثر كمالاً للعقلانية.

---

(١) صك بيرس لفظ «مذهب الصدفة» Tychism أو chance - ism من الكلمة اليونانية حظ أو صدفة Tyche (المؤلف).

(٢) 6. 33.

ولا ينجم عن نظرية بيرس عن الصدفة المطلقة من حيث إنها الحالة البدائية للكون أن الصدفة هى التفسير الوحيد للتطور. فعلى العكس «التطور ليس شيئًا سوى اكتشاف غاية محددة»[1]، أعنى علّة غائية. وتمكن هذه الفكرة «بيرس» من أن يكيف الفكرة القديمة عن الدلالة الكونية للمحبة ويقبلها؛ وهى فكرة تعود، على أية حال، إلى الفيلسوف اليونانى «أمبادوقليس». إن غاية نهائية تعمل عن طريق الجذب، والاستجابة هى الحب. وبالتالى، لابد أن نضيف إلى فكرة «مذهب الصدفة» فكرة «المحبة» بوصفها مقولة كسمولوجية. ويجب أن نضيف إلى هاتين الفكرتين فكرة ثالثة؛ وهى «الاستمرار» وهى «النظرية التى تقول إن كل ما يوجد يكون متصلاً»[2].

إن «الاستمرار»، قد نلاحظ، يبطل أى مذهب ثنائى أقصى بين المادة والذهن. «فما نسميه بالمادة لا يكون، بالفعل، ميتًا تمامًا، بل هو ذهن ملتصق بالعادات»[3] التى تجعله يعمل بدرجة عالية خاصة من الاطراد الآلى. ويرى «بيرس» أن «مذهب الصدفة» «لابد أن يحدث مثالية صاغها «شلنج» تتمسك بأن المادة مجرد ذهن خاص وميت من بعض الوجوه»[4]. لقد اقتنع بذلك، حتى إنه لم يتردد فى القول بأن «النظرية الوحيدة المعقولة عن الكون هى نظرية المثالية الموضوعية، التى ترى أن المادة ذهن فعال، وتصبح العادات الراسخة المتأصلة قوانين فيزيائية»[5].

---

(١) 1. 204.

(٢) 1. 172.

(٣) 6. 158.

(٤) 6. 102.

ذكر «مذهب الصدفة» لأن بيرس يربط الذهن بمقولة الرتبة الأولى، ويربطه كذلك، بصورة مدهشة، بالصدفة، بينما ترتبط المادة بمقولة الرتبة الثانية، والفجوة، ويربطه التطور بمقولة الرتبة الثالثة، أى بالالتصاق (المؤلف).

(٥) 6. 25.

وإذا تساءلنا، بالتالى، عما إذا كان «بيرس» يؤمن بالله، فإن الرد يكون إيجابيًا، لكن إذا تساءلنا ما الدور الذى يلعبه الله فى فلسفته، فإن الرد يكون أكثر تعقيداً. إذ إن مبدأه العام هو أنه يجب عدم خلط الفلسفة والدين. وليس ذلك هو الذى منعه من أن يكتب عن الله. لكنه عندما يتحدث عن «الاستغراق فى التأمل» من حيث إنه نشاط للذهن يؤدى مباشرة إلى الله، فإنه لا يفكر فيما يُسمى عادة بالحجة الميتافيزيقية النسقية. فإذا تأملت، على سبيل المثال، السماء المرصعة بالنجوم، كما فعل كانط، وسمحت للغريزة والقلب بأن يتكلما، فإنه لا يمكننى سوى أن أؤمن بالله. إن اللجوء إلى «الغريزة» أكثر فاعلية من أية حجة[1]. ولم يوضح «بيرس»، بالفعل، أن تأمل «العوالم الثلاثة»: عالم الصدفة، عالم المحبة، وعالم الاستمرار، يحدث، فى رأيه، «الفرض، وأخيراً الاعتقاد بأن لها، أو على الأقل اثنين من الثلاثة، خالقًا مستقلاً عنها»[2]. بيد أنه يسمى ذلك «الحجة المهملة»، كما يسميه «بالحجة المتواضعة»، ويضعها تحت عنوان «الاستغراق». ومع ذلك، فإن اتجاه تفكير «بيرس» جلىّ واضح تماماً. إن نظرية التطور التى توجت القانون الآلى فوق مبدأ النمو أو التطور أصبحت عدواً للدين؛ لكن «فلسفة تطورية حقيقية هى فلسفة بعيدة جداً عن أن تكون معارضة لفكرة خالق شخصى حتى إنها لا تنفصل، فى حقيقة الأمر، عن هذه الفكرة»[3]. ولذلك، بينما يركز «بيرس» فى ميتافيزيقاه النسقية على نظرية المقولات، فإن رؤيته العامة للعالم هى، بالتأكيد، رؤية أنصار مذهب التأليه.

٩ ـ إن إسهام بيرس الأساسى، من وجهة نظر تاريخ البرجماتية، هو، بالطبع، تحليله للمعنى، أو قاعدته لتوضيح الأفكار. وإذا نظرنا إلى ذلك بوجه عام، سيكون له

---

(١) يعتقد «بيرس» أن وجود الله واضح جلىّ للغاية من وجهة نظر ما. « فمن أين جاءت هذه الفكرة، مثل فكرة الله، إن لم تكن جاءت من تجربة مباشرة؟ (6.493) (المؤلف).

(٢) 483.

(٣) 157.

قيمة واضحة. لأنه يمكن أن يخدم من حيث إنه هدف نافع، أو دافع نافع، يجعلنا نعطى مضمونًا عينيًا لتصوراتنا، بدلاً من أن نجعل الكلمات تقوم بوظيفة الأفكار الواضحة. وبمعنى آخر، إنه يحث على التحليل التصورى. ويبدو لى واضحًا تمامًا أنه إذا لم يكن هناك فرق معين بين ما يسميه «بيرس» «بالنتائج العملية»، أو الآثار العملية لكلمتى «صلب» و«لين»، فلن يكون هناك فرق، فى واقع الأمر، فى المعنى. حقًا، إن مبدأ البرجماتية عند بيرس من حيث إنه معيار عام للمعنى يتعرض لنفس النوع من الاعتراضات التى وُجهت إلى معيار الفيلسوف الوضعى الجديد للمعنى. ثمة صعوبة كبيرة فى تفسير كل العبارات الواقعية بأنها تنبؤات، أو مجموعة من تنبؤات. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن مبدأ البرجماتية يبين جوانب الموقف الدلالى الذى يجب أن يوضع فى الاعتبار فى تطوير نظرية عن المعنى. وبمعنى آخر، قدّم «بيرس» إسهامًا له قيمته للمنطق. وإذا اعترف بأن ما يراه يجعل، بوضوح، جوانب أخرى من الموقف غامضة، فإنه لن يكون هناك شئ غير عادى فى ذلك.

ومع ذلك، لقد رأينا أنه عندما يطبق «بيرس» مبدأ البرجماطيقية فى سياق معين، فإنه يقرر باستمرار أن فكرتنا عن أى شيء هى فكرتنا عن آثاره المحسوسة. وإذا أُخذ هذا القول بجدية فى صورته الكلية، فإنه يبدو أنه يقوض وجهة نظر بيرس الميتافيزيقية عن العالم. فقد قام، بالفعل، بمحاولة لكى يطبق مبدأه على مفهوم الله دون أن يذيب المفهوم(١). ويفترض(٢) أنه إذا سئل الفيلسوف البرجماتى: ماذا يعنى بمفهوم «الله»، فإنه يستطيع أن يرد قائلاً تمامًا كما أن التعرف على أعمال أرسطو يجعلنا على ألفة بفكر الفيلسوف، فإن دراسة الكون السيكو - فزيقى تقدم لنا معرفة بما قد يُسمى بمعنى مماثل «العقل الإلهى». لكن إذا أُخذ قوله فى مكان آخر عن «الآثار المحسوسة»

---

(١) 6. 489 - 490.

(٢) 6. 502.

بجـدية، فـإنه يبـدو أنه ينتج إمـا أن لا يكون لدينا مـفـهـوم واضـح لله، أو أن فكـرة الله تكون، ببسـاطة، فكرة آثاره المحسوسة. ويفترض بيرس نفسه، فى واقع الأمر، فى موضع ما[1] أن السؤال ما إذا كان هناك، بالفعل، موجود مثل الله، هو السؤال عما إذا كان العلم الفيزيائى هو شئ موضوعى، أو، ببساطة، تأليف وهمى وتركيبة خيالية من أذهان العلماء.

وقد يُعترض على أن الجملة الأخيرة تحتوى على إخراج ملاحظة من سياقها العام، وأن تشديداً كبيراً منصب على القول بأن فكرتنا عن أى شىء هى فكرة عن آثاره المحسوسة. ومع ذلك، عندما صاغ «بيرس» هذا القول فإنه كان يتحدث عن الآثار المحسوسة للخبز. وفضلاً عن ذلك، فإنه يقدم صياغات متعددة لمبدأ البرجماتية، وبالنظر إلى الطريقة التى يستخدم بها، فى الغالب، المبدأ، فإنه ينبغى علينا ألا نغالى فى التأكيد على قول صاغه فى سياق معين.

وذلك صحيح بدون شك. بيد أن بيرس صاغ القول الذى نتحدث عنه. والمسألة التى نحاول أن نبينها هنا هى أنه لم يكوِّن نسقًا تنسجم فيه كل عناصر تفكيره وتكون متسقة. لقد نظر «بيرس» إلى الفلسفة من خلال الرياضيات والعلم، وقد افترض نظريته عن المعنى إلى حد كبير بدون شك بالتأمل فى القضايا العلمية منظوراً إليها على أنها فروض غير معصومة من الخطأ، أى على أنها قابلة للتحقق أو تنبؤات يمكن تكذيبها. غير أن اهتماماته كانت واسعة وكان تفكيره أصيلاً وخصباً؛ وطوَّر رؤية ميتافيزيقية عن العالم لم تُنس فيها البرجماتية، لكنها تطلبت نظراً من جديد فى طبيعة المبدأ البرجماتى ومجاله. إن الزعم بأنه من المستحيل التأليف بين منطق «بيرس» وميتافيزيقاه هو الزعم أكثر مما يجب على الأقل إذا فُهم التأليف (التركيب) بأنه يسمح بأن تؤلف مراجعة العناصر وتعديلها. لكن شيئين، على الأقل، واضحان: الأول هو أن بيرس نفسه

(١) 6. 503.

لم يوجد هذا التأليف، والثاني أنه ليس هناك تآليف ممكن إذا فُهم المبدأ البرجماتي على نحو يؤدي مباشرة إلى الوضعية الجديدة.

وعلى أية حال، القول بأن «بيرس» لم يحقق تآليفًا متماسكًا تمامًا لعناصر متعددة في تفكيره، ليس معناه إنكار أنه كان مفكرًا نسقيًا بمعنى حقيقي. وقلَّما تكون، بالفعل، مبالغة، من وجهة نظر ما، أن نزعم أنه استحوذ عليه الشغف الشديد بالنسق. إنه لا يجب علينا سوى أن نتصور مثلاً، الطريقة التي استخدم بها فكرة «الرتبة الأولى»، و«الرتبة الثانية» و«الرتبة الثالثة»، مستخدمها ليربط المنطق، والإبستمولوجيا، والأنطولوجيا والكسمولوجيا معًا. ومما لا يمكن إنكاره أنه من أبحاثه المتعددة تنشأ الخطوط العامة لنسق رائع فخم.

لقد قلنا إن «بيرس» اقترب من الفلسفة عن طريق الرياضيات والعلم. ومن الطبيعي أن نتوقع أن تكون ميتافيزيقاه توسيعًا أو امتدادًا لتأملاته في وجهة النظر العلمية عن العالم. والأمر كذلك إلى حد ما. كما أن النتائج العامة تشبه، في الوقت نفسه، بصورة ملحوظة المثالية الميتافيزيقية. غير أن بيرس كان يعي ذلك جيدًا؛ ورأى أنه إذا كوَّن المرء رؤية عن العالم بناء على التصور العلمي للعالم، فإنه يكون مدفوعًا، لا محالة، في اتجاه المثالية الميتافيزيقية؛ وهي مثالية قادرة على أن تتكيف مع «المذهب الواقعي الإسكولائي» الذي يصر عليه «بيرس» باستمرار. وبمعنى آخر، لم يبدأ «بيرس» بمقدمات مثالية. فقد بدأ بالمذهب الواقعي، وصمم على تدعيمه. لكنه أدرك أنه على الرغم من أن هذا المنظور يختلف عن منظور المثاليين، فإن نتائجه تشبه بصورة ملحوظة نتائجهم. ونجد إلى حد كبير نفس الموقف عند «وايتهد» في القرن الحالي.

لقد لاحظنا من قبل ثناء «بيرس» على وجهة نظر «شلنج» عن المادة، وقوله الواضح إن المثالية الموضوعية هي النظرية الوحيدة المعقولة عن العالم. ونستطيع أن نلاحظ هنا تشابهه في بعض النواحي مع هيجل. إن «بيرس» يتحدث، بالفعل، في بعض الأحيان ضد هيجل، جازمًا، على سبيل المثال، بأنه كان يميل إلى حد كبير إلى إغفال أن هناك

عالمًا للفعل ورد الفعل، وأن هيجل جرد «مقولة الرتبة الأولى» و«مقولة الرتبة الثانية» من كل وجود فعلى. بيد أن بيرس عندما يتحدث عن نظريته الخاصة بالمقولات؛ المنطقية والميتافيزيقية، فإنه يشير إلى «الصوت الهيجلى»[(١)] عما يجب أن يقوله، ويشير إلى أن أقواله تشبه، بالفعل، أقوال هيجل. «إننى أتفق، أحيانًا، مع المثالى العظيم، ولا أسير على خطاه أحيانًا أخرى»[(٢)]. وبينما كان «بيرس» على استعداد، أحيانًا، لأن يقول إنه يرفض تمامًا مذهب هيجل، فإنه على استعداد أيضًا لأن يقول، أحيانًا، إنه أحيا الهيجلية من جديد فى صورة جديدة، ويزعم أن الله، بقدر ما يمكن أن يتوحد المفهوم الفلسفى مع فكرة الله، هو الفكرة المطلقة عند هيجل؛ الفكرة التى تتجلى فى العالم، وتميل نحو انكشافها الذاتى الكامل فى الحد المثالى، أو حد العملية التطورية[(٣)]. ولذلك، ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة على الإطلاق، إذا كان بيرس يتحدث عن هيجل بوصفه – فى بعض النواحى – «الفيلسوف العظيم الذى عاش دومًا»[(٤)]، حتى إذا كان قد نقد هيجل أيضًا لعيب يؤسف له فى «العنف النقدى وإحساس بالواقع»[(٥)].

لقد ذكرنا اسم «وايتهد». ولايبدو أن هناك أى دليل على أن «وايتهد» تأثر ببيرس، أو حتى أنه درس كتاباته. بيد أن ذلك يجعل التشابه بين فكريهما جدير بالملاحظة إلى حد كبير. إنه تشابه محدود بالتأكيد، لكنه مع ذلك حقيقى. إذ إن نظرية «وايتهد» عن الموضوعات الأزلية والكيانات الفعلية قد استبقها إلى حد ما تمييز «بيرس» بين

---

(١) 453.

(٢) Ibid.

(٣) يستطيع المرء أن يقارن طرق بيرس المختلفة فى الإشارة إلى الهيجلية بالطرق المختلفة التى يتحدث بها عن الميتافيزيقا. ولا داعى للقول بأنه يجب تفسير الأقوال المختلفة فى كلتا الحالتين على هدى سياقاتها المباشرة (المؤلف).

(٤) 524.

(٥) Ibid.

«الكليات» و«الوقائع». كما أن نظرية «وايتهد» عن الجدة في الكون، أو في العملية الكونية، تستدعي نظرية «بيرس» عن التلقائية والأصالة. وفضلاً عن ذلك، ربما لا يكون غريبًا تمامًا أن نرى في تفكير «بيرس» استباقًا لتمييز «وايتهد» الشهير بين الطبائع الأزلية والطبائع التابعة لله. لأن «بيرس» يخبرنا بأن الله من حيث إنه خالق هو «الأول المطلق»[1]، لكن من حيث إنه نهاية الكون، أي من حيث إنه انكشف وتجلى تمامًا، فإنه «الثاني المطلق»[2]. وربما يضع المرء في اعتباره «هيجل» أكثر من «وايتهد»، لكن فلسفة «وايتهد» نفسه، اللامثالية على الرغم من أنها كانت عن قصد أصيل، تشبه إلى حد ما المثالية المطلقة في صورتها النهائية.

ولنرجع في النهاية إلى «بيرس» نفسه. لقد كان فيلسوفًا أصيلاً ومفكرًا قويًا. والزعم بأنه أعظم كل الفلاسفة الأمريكيين ليس، بالفعل، معقولاً على الإطلاق. لقد كان لديه ميل قوي إلى التحليل الدقيق، وكان بعيدًا عن أن يكون واحدًا من أولئك الفلاسفة الذين يبدو أن يكون اهتمامهم الرئيسي هو الاهتمام بالإصلاح الأخلاقي وتهذيب النفس. لقد امتلك في الوقت نفسه ذهنًا نظريًا تأمليًا يبحث عن تفسير عام أو شامل للواقع. وهذا الربط هو، كما نعتقد جيدًا، المطلوب بدقة. كما أن نموذج «بيرس» هو، في الوقت نفسه، مثال حي لصعوبة إحداث هذا الربط. لأننا نجد في تفكيره ألوانًا من الغموض التي ليس لها حل. فبيرس، مثلاً، فيلسوف واقعي ثابت العزيمة. فالواقع مستقل عن التجربة البشرية والتفكير. إن الواقعي يجب، بالفعل، أن يُعرف، بدقة، عن طريق هذا الاستقلال. وهذا التفسير للواقعي هو الذي يسمح لبيرس بأن ينسب حقيقة مستقلة لعالم الإمكانات، وأن يصور الله بأنه الحقيقة الوحيدة المطلقة. كما أن

---

(١) 362.

(٢) Ibid.

مقولة الرتبة الثالثة: هي كل حالة للكون في نقطة محددة من الزمان، وهي تتوسط بين الله من حيث إنه الأول، والله من حيث إنه الثاني (المؤلف).

برجماتيته وبرجماطيقيته تبدو، فى الوقت نفسه، أنها تحتاج إلى ما يسميه «رويس» بالتفسير «العقلى النقدى» للواقع؛ أعنى عن طريق تجربة بشرية يمكن تصورها. إن ما يوجد التجربة الفعلية، هو حقيقى بالفعل. وما يُتصور على أنه يوجد التجربة الممكنة، هو فعلى بالقوة، أى أنه إمكان حقيقى. ولا نستطيع بناء على هذا التفسير للحقيقة أن نزعم أن الله موجود يوجد بالفعل دون أن نزعم أنه موضوع التجربة الفعلية. وبدلاً من ذلك، يجب علينا أن نحلل مفهوم الله بطريقة ترده إلى فكرة تلك الآثار التى نخبرها. ولذلك نكون فى المقابل مرة أخرى مع التوتر الخفى فى فلسفة بيرس كلها بين ميتافيزيقاه وتحليل منطقى لمعنى المفاهيم «التصورات» الذى يبدو أنه يتجه فى اتجاه مختلف أتم الاختلاف عن اتجاه ميتافيزيقاه النظرية التأملية.

الفصل الخامس عشر

برجماتية وليم جيمس وشيلر

حياة وليم جيمس وكتاباته - مفهوم التجريبية المتطرفة والتجربة الخالصة عند جيمس - البرجماتية بوصفها نظرية عن المعنى وبوصفها نظرية عن الصدق - العلاقات بين التجريبية المتطرفة، البرجماتية والنزعة الإنسانية فى فلسفة جيمس - البرجماتية والإيمان بالله - البرجماتية فى أمريكا وإنجلترا - النزعة الإنسانية عند فرديناند سكوت شيلر

١- وُلِد «وليم جيـمس» William James (١٨٤٢ - ١٩١٠) فى نيويورك، وتلقى تعليمه المدرسى فى أمريكا، فى جزء منه، وفى الخارج فى جزء آخر، مكتسباً فى عملية التعليم فصاحة فى اللغتين الفرنسية والألمانية. فى عام ١٨٦٤ دخل «كلية الطب بهارفارد»، وحصل على درجة دكتور فى الطب عام ١٨٦٩، وأصبح بعد فترة من اعتلال الصحة والاكتئاب الذهنى مدرساً لعلمى التشريح والفسيولوجيا بهارفارد. لكنه اهتم أيضاً بعلم النفس، وبدأ فى عام ١٨٧٥ فى إعطاء مقررات فى علم النفس. نشر عام ١٨٩٠ كتابه «مبادىء علم النفس» فى مجلدين.

وبصرف النظر عن محاولته المبكرة أن يصبح رساماً، فإن تعليم «وليم جيمس» العالى كان، أساساً، علمياً وطبياً. لكنه كان مثل والده- هنرى جيمس،

الكبير[1] رجلاً ذا شعور ديني عميق، ووجد نفسه منشغلاً في صراع عقلي بين وجهة النظر العلمية عن العالم، التي تُفسر بأنها وجهة نظر آلية تستبعد الحرية البشرية، ووجهة نظر دينية لا تشمل الإيمان بالله فحسب، بل تشمل أيضًا الإيمان بحرية الإنسان. وبقدر ما كان جيمس مهتمًا بمشروعية الإيمان بالحرية، فقد وجد العون في كتابات الفيلسوف الفرنسي «تشارلز رنوفييه» (١٨١٥-١٩٠٥) C.Renouvier. ولقد كانت الرغبة في التغلب على التعارض بين النظرة التي بدت له أن العلم يتجه إليها، والنظرة التي افترضتها ميوله الدينية والإنسانية هي التي دفعت جيمس إلى الفلسفة. في عام ١٨٧٩ بدأ يحاضر في الفلسفة في «هارفارد»، وفي عام ١٨٨٠ أصبح أستاذًا مساعدًا في الفلسفة. و في عام ١٨٨٥ أصبح أستاذًا للفلسفة.

نشر «جيمس» في عام ١٨٩٧ كتابه «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى في الفلسفة العامة»[2]. وظهركتابه الشهير «صنوف التجربة الدينية»[3] عام ١٩٠٢. وتبعه كتابه «البرجماتية» عام ١٩٠٧، و«الكون المتكثر»[4] عام ١٩٠٩، و«معنى الصدق» عام ١٩٠٩. وتشمل كتابات «جيمس» التي نُشرت بعد وفاته: «بعض مشكلات الفلسفة» (١٩١١)، و «ذكريات ودراسات» (١٩١١)، و «مقالات في التجريبية المتطرفة» (١٩١٢)، و «مجموعة مقالات ومراجعات» (١٩٢٠). وظهرت خطاباته، التي حررها ابنه «هنري جيمس» عام ١٩٢٦.

٢- يصف «جيمس» في مقدمة كتابه «إرادة الاعتقاد» اتجاهه الفلسفي بأنه اتجاه التجريبية المتطرفة. ويشرح ذلك قائلاً إنه يعني بالتجريبية موقفًا يقنع بالنظر إلى

---

(١) كان هنري جيمس، الصغير، الروائي، أخًا أصغر لجيمس (المؤلف)

(٢) تاريخ طباعة الكتاب هو عام ١٨٩٦، لكن المجلد ظهر عام ١٨٩٧ (المؤلف)، وقد ترجمه إلى العربية في جزأين الدكتور حسب الله (المراجع)

(٣) يمثل هذا العمل محاضرات جيفورد التي أُلقيت في جامعة «ادنبره» عام ١٩٠١ ـ ١٩٠٢ (المؤلف).

(٤) يمثل هذا العمل محاضرات «هيربرت» التي أُلقيت في جامعة «أكسفورد» عام ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩ (المؤلف).

نتائجه الأكثر يقينًا التى تخص أمور الواقع بأنها فروض تقبل التعديل فى مجرى التجربة المستقبلية»[١]. أما بالنسبة لكلمة «متطرف»، فإنها تشير إلى أن «المذهب الواحدى» ذاته يُعالج من حيث إنه فرض. ويبدو ذلك لأول وهلة أمرًا غريبًا للغاية. لكن «جيمس» يعنى «بالمذهب الواحدى» فى هذا السياق وجهة النظر التى ترى أن كثرة الأشياء تكوِّن وحدة معقولة. إنه لا يعنى «بالمعنى الواحدى» النظرية التى تقول إن العالم كيان واحد أحد، أو واقعة واحدة وحيدة. فعلى العكس، يستبعد هذه النظرية لصالح «مذهب الكثرة والتعدد». إن ما يقوله هو أن التجريبية المتطرفة تسلِّم بوحدة ليست معطاة بصورة مباشرة، ولكن يُعالج هذا التسليم، الذى يحثنا على أن نكشف روابط موحدة، بوصفه فرضًا يجب أن يتحقق، وليس بوصفه مبدأ لا يمكن الشك فيه[٢].

تقابل التجريبية المذهب العقلى، فى كتاب «بعض مشكلات الفلسفة»، فى سياق مناقشة أنواع الميتافيزيقا. «فالفلاسفة العقليون هم رجال المبادئ، أما الفلاسفة التجريبيون فهم رجال الوقائع»[٣]. الفيلسوف العقلى كما يراه جيمس، ينتقل من الكل إلى أجزائه؛ من الكلى إلى الجزء، ويحاول أن يستنبط الوقائع من المبادئ. وفضلاً عن ذلك، فإنه يميل إلى ادعاء حقيقة نهائية لمصلحة مذهبه الخاص بنتائج مستنبطة. ومع ذلك، يبدأ الفيلسوف التجريبى بوقائع جزئية؛ أى أنه ينتقل من الأجزاء إلى الكليات، ويؤثر، إن استطاع، أن يفسر المبادئ بأنها ألوان من الاستقراء من وقائع. وفضلاً عن ذلك، فإن ادعاء حقيقة نهائية هو أمر غريب على ذهنه.

ومن الواضح أنه لا شيء جديد هنا. إذ يصور «جيمس» الخطوط المألوفة للتعارض بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى بطريقة أكثر أو أقل شيوعًا. غير أننا نجد تفسيرًا

(١) The will to Believe, P. VII (1903 edition)..

(٢) سنذكر حالاً معنى آخر لكلمة «المذهب الواحدى» (المؤلف).

(٣) Some Problems of Philosophy, p. 35.

أكثر تحديداً بصورة واضحة للتجريبية المتطرفة في مقدمة كتاب «معنى الصدق». «فهى تتكون فى البداية من مسلَمة، ثم قضية عن الواقع، وأخيراً نتيجة معممة»[(١)]. والمسلَّمة هى أن تلك الأمور التى يمكن تعريفها بألفاظ مستمدة من التجربة، هى وحدها التى ينظر إليها الفلاسفة على أنها موضع خلاف. ولذلك إذا كان هناك أى وجود يجاوز كل تجربة ممكنة، فإنه يجاوز أيضًا المناقشة الفلسفية. أما القضية عن الواقع فهو أن العلاقات؛ العطفية والانفصالية، موضوعات للتجربة مثلها في ذلك مثل الأشياء التى تربطها. والنتيجة المعممة من هذا التقرير عن الواقع هى أن الكون الذى يمكن معرفته يمتلك بناء مستمراً؛ بمعنى أنه لا يتكون، ببساطة، من كيانات لا يمكن أن ترتبط إلا عن طريق مقولات تُفرض من الخارج.

يتمسك «جيمس» بالحقيقة الواقعية للعلاقات. «تأخذ التجريبية المتطرفة العلاقات التوحيدية حسب قيمتها الظاهرية، وتتمسك بها بوصفها حقيقية مثل الحدود التى تتحد عن طريقها»[(٢)]. ومن بين العلاقات التوحيدية العلاقة العلِّية. ولذلك، فإن ما يسميه «جيمس» بالتجريبية المتطرفة يختلف عن تجريبية «هيوم»، التى، وفقًا له، «لا يدرك الذهن أى ارتباط حقيقى، على الإطلاق، بين موجودات متميزة»[(٣)]. كما أنه يعارض نظرية «برادلى» عن العلاقات، «تكشف فهم مستر برادلى عن قوة غير عادية لإدراك صنوف الفصل، والعجز العجيبة فى فهم الروابط»[(٤)].

إن معنى كلمة «تجربة» ليس دقيقًا. بيد أن التجربة العادية، كما يرى جيمس، التى نعى فيها أشياء متميزة ذات أنواع متنوعة وعلاقات أنواع مختلفة، تنشأ من التجربة

---

(١) The Meaning of Truth, p. xii.

(٢) Essays in Radical Empricism, p. 107.

(٣) The Treatise of Human Nature, Appendix, P. 636 (Selby _ Bigge edition).

(٤) Essays in Radical Empricism, p. 117.

الخالصة، التى توصف بأنها «التدفق المباشر للحياة الذى يقدم المادة لتأملنا المتأخر مع مقولاته التصورية»[١]. صحيح أن الأطفال المولودين حديثًا والأشخاص الذين فى حالة تشبه إغماءهم وحدهم الذين يقال عنهم إنهم يستمتعون بحالة التجربة الخالصة فى صفائها ونقائها، تلك الحالة التى لا تكون «سوى اسم آخر للشعور أو للإحساس»[٢]. بيد أن التجربة الخالصة؛ أى مباشرة الشعور أو الإحساس، هو الجنين الذى تنمو منه التجربة الواضحة؛ وتظل عناصرها أو أجزاؤها حتى فى تجربتنا العادية.

ويمكن أن نستمد نتيجتين من هذه النظرية عن التجربة الخالصة. الأولى: لا تظهر تمييزات التفكير التأملى فى هذا التدفق الأساسى للتجربة؛ مثل التمييزات الموجودة بين الوعى والمضمون، الذات والموضوع، الذهن والمادة، نقول لا تظهر هذه التمييزات بعد فى الصور التى نصنعها. وبهذا المعنى تكون التجربة الخالصة «واحدية». ويستطيع «جيمس» أن يتحدث عنها من حيث إنها «القوام الأول أو المادة فى العالم، القوام الذى يتكون منه كل شىء»[٣]. وهذه هى نظرية «الواحدية المحايدة»، التى يربطها «جيمس» بالتجريبية المتطرفة. ولا يمكن أن تُسمى التجربة الخالصة، مثلا، تجربة فيزيائية أو تجربة سيكولوجية: فهى تسبق من الناحية المنطقية التمييز، وتكون، من ثم، «محايدة».

أما النتيجة الثانية فهى أنه على الرغم من أن الواقعة التى تقول إن التجريبية المتطرفة «تعددية» وليست «واحدية» بالمعنى المنطقى، وتؤكد حقيقة أشياء كثيرة، وحقيقة العلاقات بينها، فإنها تعنى أنه يجب النظر إلى التجربة الخالصة على أنها تتضمن فى ذاتها بالقوة تمييزات التجربة المتطورة. إذ لا يتخللها، كما يعبر جيمس عن المسألة،

---

(١) Ibide, p. 93.

(٢) Ibid, p. 94.

(٣) Ibid.

أسماء وصفات فحسب، بل يتخللها أيضًا حروف الجر وحروف العطف. فالعلاقة العلّية، مثلاً، توجد في تدفق الإحساس، من حيث إن كل إحساس غائي في طابعه.

وبالتالي، إذا فُهم «المذهب الواحدي» الخالص بمعنى سيكولوجي خالص، بوصفه يقرر، إن جاز التعبير، أن الصورة البدائية والأساسية للتجربة هي حالة من «الشعور» لا توجد فيها تمييزات بعد، مثل التمييز بين الذات والموضوع، فإنه يتطابق، بدون شك، مع مذهب «الكثرة» الواقعي. لكن إذا فُهم بمعنى أنطولوجي، من حيث إنه يعني أن تدفق التجربة غير المتميزة هو «القوام» الأنطولوجي الذي ينشأ منه كل شيء، فمن الصعب أن نرى كيف أنه لا يؤدي مباشرة إلى صورة ما من المثالية الواحدية. ومع ذلك، يفترض «جيمس» أن نظرية التجربة الخالصة، التي تكون، بوضوح، سيكولوجية في الأصل، تتطابق مع وجهة النظر التعددية عن الكون التي يربطها بالتجريبية المتطرفة.

ومن حيث إن التجريبية المتطرفة تحتوي على التعدد والكثرة وإيمان بالوجود الحقيقي للعلاقات، فإنه يمكن القول إنها وجهة نظر عن العالم. غير أنها إذا فُهمت، ببساطة، عن طريق العناصر الثلاثة التي ذكرناها سابقًا؛ وهي المسلمة، وقضية عن الواقع، ونتيجة معممة، فإنها تكون وجهة نظر عن العالم في أول نشأتها ولم تكتمل، وليست وجهة نظر مكتملة عن العالم. إذ إن مشكلة «الله » مثلاً، قد تُركت دون أن تُمس. فلم يثبت «جيمس»، بالفعل، أن هناك خبرات دينية محددة تفترض وجود وعي يفوق ما هو بشري، يكون محدودًا، وليس شاملاً كل الشمول بمعنى يناقض مذهب الكثرة والتعدد. ويرى أنه إذا ارتبطت التجريبية «بالدين، حتى الآن، عن طريق سوء فهم غريب، فإنها ترتبط بالكفر والفسوق. إنني أعتقد أن منطقة جديدة من الدين ومنطقة جديدة من الفلسفة أيضًا مهيأة لأن تنشأ»[١]. غير أننا سنعالج مذهب التأليه عند

(١) A Pluraistic Universe, p. 314.

«جيمس» بصورة أكثر ملاءمة بعد أن نلخص المعالم الأساسية للبرجماتية، والعلاقة بين البرجماتية والتجريبية المتطرفة.

٣- البرجماتية هى فى الأصل وأساسًا، كما يخبرنا جيمس «ليست سوى منهج»[١]. لأنها، فى المقام الأول، «منهج لحسم النزاعات الميتافيزيقية وإلا لن يكون لها نهاية»[٢]. أعنى أنه إذا افترض أ نظرية ولتكن س، وافترض ب نظرية ولتكن ص، فإن الفيلسوف البرجماتى يفحص النتائج العملية لكل نظرية. وإذا لم يستطع إيجاد اختلاف بين النتائج العملية لكل نظرية، وإذا لم يستطع إيجاد اختلاف بين النتائج العملية للنظرتين كل على حدة، فإنه يستنتج أنهما، تقريبًا نفس النظرية، فالاختلاف هو اختلاف لفظى خالص. وفى هذه الحالة سينظر إلى نزاع آخر بين أ و ب على أنه عقيم وغث.

إن ما لدينا هنا هو، بوضوح، منهج لتحديد معانى التصورات والنظريات. يرى «جيمس» فى خطاب ألقاه عام ١٨٨١ أنه إذا كان لتعريفين مختلفين من الناحية الظاهرية لشىء ما نتائج واحدة، فإنهما يكونان تعريفًا واحد وهو هو[٣]. وهذه هى نظرية المعنى التى تجد التعبير فى كتاب «البرجماتية». «لكى نبلغ وضوحًا كاملاً فى أفكارنًا عن موضوع ما، فإننا لا نحتاج إلا إلى النظر فى الآثار التى يمكن تصورها من نوع عملى التى قد يحتوى عليها الموضوع - أى ننظر فى الإحساسات التى نتوقعها منه، وردود الفعل التى يجب أن نستعد لها. إن تصورنا لهذه الآثار، سواء أكانت مباشرة أم بعيدة، هو، بالتالى، بالنسبة لنا كل تصورنا للموضوع، بقدر ما يكون لهذا التصور دلالة إيجابية[٤].

---

(١) Pragmatism, p. 51.

(٢) Ibid, p. 45.

(٣) The will to Belive, p. 124.

(٤) Pragmatism, p. 47.

إن برجماتية «جيمس»، كما وصفناها، تتبع، بصورة واضحة، الخطوط الرئيسية للمنهج البرجماتي على نحو ما تصوره «بيرس». لقد تأثر «جيمس»، بالفعل، بمفكرين آخرين أيضًا مثل العالمين «لوى اجاسيز» **Louis Agassiz** و«فيلهلم أوزفالد» **W. Ostwald**، غير أنه لا يخفى أنه مدين لبيرس. فهو يشير إليه فى حاشية تتصل بخطاب عام ١٨٨١[١]. كما أنه يسلّم بأنه مدين لبيرس فى محاضرة عامة ألقاها عام ١٨٩٨[٢]. و يضيف بعد الفقرة المقتبسة فى الفقرة الأخير قائلاً: «هذا هو مبدأ بيرس؛ مبدأ البرجماتية»[٣]، ويرى أن مذهب بيرس ظل غير جدير بالاهتمام إلى أن بيّنه وليم جيمس فى محاضرة عام ١٨٩٨، وطبقه على الدين.

هناك، بالفعل، اختلافات معينة بين موقف «جيمس» وموقف «بيرس». فعندما يتحدث بيرس، مثلاً، عن النتائج العملية لتصور، فإنه يشدد على الفكرة العامة لعادة الفعل؛ فكرة الطريقة العامة التى يستطيع بها التصور أن يعدِّل، فى حدود التصور، فعلاً غائيًا. ومع ذلك، يميل «جيمس» إلى التشديد على آثار عملية جزئية. فكما رأينا فى الفقرة المقتبسة سابقًا من كتاب «البرجماتية»، يشدد هنا على إحساسات وردود أفعال معينة. ولذلك، اتهمه «بيرس» بأنه بعد عن الكلى إلى الجزئى تحت تأثير سيكولوجيا تغالى فيما هو محسوس، فأصبح، كما يرى ديوى، أكثر من فيلسوف اسمى. لقد اهتم «جيمس»، بمصطلحات بيرس، بالسوابق وباللواحق أكثر من اهتمامه بالنتائج، والنتيجة هى العلاقة المتصورة بين السابق واللاحق.

إذا كانت برجماتية «جيمس» هى ببساطة، فى الوقت نفسه، منهجًا لتوضيح التصورات؛ لتحديد معانيها، فإننا نستطيع أن نقول إنه قبل مبدأ «بيرس»، حتى إذا كان قد أعطاه، كما يعبر ديوى عن ذلك، «تحويراً اسميًا». ومع ذلك، ليست البرجماتية

---

(١) The will to Belive, p. 124, note, 1.

(٢) Collected Essays and Reviews,, p. 410.

(٣) Pragmatism, p. 47.

عند «جيمس» هى، ببساطة، منهج لتحديد معانى التصورات. فهى أيضًا نظرية عن الصدق. إذ إن «جيمس» يقرر، بالفعل، وبوضوح، أن «الجزء الأساسى من كتابه «البرجماتية» هو تفسيره للعلاقة المسماة «بالصدق» التى قد تتضمن بين فكرتنا (أى الظن، الاعتقاد، التقرير) وموضوعها»[١]. وقد أدى تطوير «جيمس» للبرجماتية إلى نظرية عن الصدق، إلى حد كبير، ببيرس إلى أن يسمى نظريته الخاصة من جديد «البرجماطيقية».

ومن المهم أن ندرك أن نظرية «جيمس» عن الصدق لا تفترض إنكارًا لنظرية «التناظر». فالصدق، بالنسبة له، هو خاصية بالتأكيد لاعتقاداتنا، وليس للأشياء «إن الحقائق الواقعية ليست صادقة، ولكنها موجودة، والاعتقادات تصدق عليها»[٢]. إن الصدق المنطقى والكذب هما، بلغة حديثة محمولان لقضايا، وليس لأشياء أو وقائع. وإذا تحدثنا بدقة فإننا نقول، على أية حال، إن القضية التى تعلن واقعة هى التى تكون صادقة، وليست الواقعة نفسها هى التى تكون صادقة. فلا يمكن أن يوصف وجود «يوليوس قيصر» فى فترة معينة من التاريخ بأنه صادق؛ ولكن القضية التى تقول إنه لم يكن موجودًا تكون كاذبة. وفى الوقت نفسه لا تكون القضية التى تقول إن «يوليوس قيصر» كان موجودًا صادقة بفضل معانى الرموز أو الكلمات المستخدمة فى القضية. وهكذا نستطيع أن نقول إنها صادقة بفضل علاقة التناظر مع الحقيقة الواقعية أو الواقع.

ومع ذلك، فإن القول بأن اعتقادًا صادقًا (ويتحدث جيمس أيضًا عن أفكار صادقة) هو قول يناظر، فى رأى جيمس، أو يتفق مع الواقع، ويثير مشكلة بدلاً من أن يحلها. لأنه ماذا يُقصد بدقة بالتناظر فى هذا السياق؟ هل المقصود به النسخ؟

(١) The Meaning of Truth, p.7.

(٢) Ibid, p. 196.

إن صورة موضوع محسوس قد توصف بأنها نسخة من الموضوع. بيد أنه ليس من السهل أن نرى كيف يمكن وصف فكرة صادقة عن العدالة، مثلاً، بأنها نسخة.

إن تحليل «جيمس» «للتناظر» هو على النحو التالي. الصدق علاقة بين جزء من تجربة وجزء آخر. الأصل الذى صدرت عنه العلاقة فكرة، تنتمى إلى الجانب الذاتى للتجربة، فى حين أن الغاية التى تفضى إليها هى حقيقة موضوعية. فما هى، إذن، العلاقة بين الحدود؟ يجب علينا هنا أن نستخدم التفسير البرجماتى للفكرة بأنها خطة، أو قاعدة للفعل. إذا أدى بنا اتباعنا لهذه الخطة إلى الغاية التى تفضى إليها، فإن هذه الفكرة تكون صادقة. وبصورة أكثر دقة «هذه الأحداث المتوسطة تجعل الفكرة صادقة[1]. وبمعنى آخر، صدق فكرة ما هى عملية تحقيقها أو التثبت من صحتها. فلو أننى، مثلاً، ضللت فى غابة، ثم وجدت بالصدفة طريقًا أعتقد أنه، من الممكن أو من المحتمل، أن يؤدى بى إلى منزل مأهول بالسكان حيث أستطيع أن أحصل على التوجيهات أو المساعدة، فإن فكرتى تكون خطة للفعل. وإذا حقق اتباعى لهذه الخطة الفكرة أو تثبت من صحتها، فإن عملية التحقق هذه تكوِّن صدق الفكرة: إنه «التناظر» الذى تشير إليه نظرية التناظر عن الصدق بالفعل.

ومما هو جدير بالاهتمام، بالتالى، أن «جيمس» يخبرنا أيضًا فى الصفحة نفسها التى يخبرنا فيها بأن الفكرة تصبح صادقة، إذا جعلتها أحداث صادقة، نقول إنه يخبرنا أيضًا بأن «الأفكار الصادقة هى تلك الأفكار التى نستطيع أن نستوعبها، ونتثبت من صحتها، ونؤكدها، ونتحقق منها». وبمعنى آخر، ليس فى إمكانه أن يقر بأن هناك حقائق يمكن ، أو أمكن التحقق منها، لكن لم يتم التحقق منها بعد. فقد كان على استعداد، بالفعل، لأن يقرر أن الحقائق التى لا يتم التحقق منها «من العدد الهائل

---

(١) The Meaning of Truth, p.202.

من الحقائق التى نعيش بواسطتها[١]، وأن الصدق يعيش «فى جزء كبير منه على نظام مالى قوامه الاستدانة »[٢].

ومع ذلك، إذا جعل التحقق أو التثبت حقائق صادقة، فإنه ينجم عن ذلك أن الحقائق التى لا يتم التحقق منها تكون صادقة بالقوة، أى أنها تكون حقائق ممكنة، ويساعد ذلك «جيمس» على أن يوجه ضربة قاسمة إلى الفلاسفة العقليين الذين يمجدون حقائق ساكنة لا تتغير، تكون صادقة قبل أى تحقق «إن الصدق العقلى ليس صدقًا برجماتيًا إلا بالإمكان»[٣]. وسينهار البناء الكلى للصدق إذا لم يقم على حقائق تم التحقق منها بالفعل؛ أعنى على بعض الحقائق الفعلية، تمامًا كما ينهار النظام المالى إذا لم يكن له أساس نقدى صلب.

من المهم، بصورة واضحة، أن لا نسخر ولا نستهزأ من نظرية «جيمس» عن الصدق عند مناقشتها. فقد كان «جيمس» يميل إلى الكتابة بأسلوب شعبى، وأن يستخدم بعض العبارات الواقعية التى سببت سوء فهم. فتعبيره، مثلاً، عن وجهة النظر التى تقول إن الفكرة أو الاعتقاد يكون صادقًا إذا «كان يعمل»، من شأنه أن يفترض النتيجة التى تقول إنه حتى الكذب يمكن أن يوصف بأنه «صادق» إذا كان مفيداً، أو نافعاً لأن نعتقد فيه. لكن عندما يتحدث «جيمس» عن نظرية «العمل»، فإنه يعنى أنها «يجب أن تتوسط بين كل الحقائق السابقة وتجارب معينة جديدة. إنها يجب أن تربك الحس المشترك والاعتقادات السابقة بقدر المستطاع، ويجب أن تؤدى إلى نهاية محسوسة، أو يمكن التحقق منها بدقة. إن كلمة «يعمل» تعنى كلا الشيئين[٤].

---

(١) Ibid, p. 206.

(٢) Ibid, p. 207.

(٣) The Meaning of Truth, p. 205.

(٤) Pragmatism, pp. 216-17.

كما أن سوء الفهم تسببه الطريقة التى يتحدث بها «جيمس» عن الرضا من حيث إنه عنصر أساسى فى الصدق. لأن طريقة حديثه تفترض أن الاعتقاد من وجهة نظره يمكن أن يُعد صادقًا إذا سبب شعورًا ذاتيًا بالرضا، ولذلك فإنه فتح الباب على مصراعيه لكل نوع من التفكير يبعث على الأمل. غير أن ذلك لم يكن قصده على أية حال «إن الصدق فى العلم هو ما يعطينا أعظم قدر ممكن من الرضا، بما فى ذلك الذوق، غير أن الاتساق مع الحقائق السابقة ومع الواقع الجديد هو باستمرار المطالب الأكثر إلحاحًا». إن «العمل» الناجح للفرض، بالمعنى الذى شرحناه سابقًا، يتضمن إشباع مصلحة ما. بيد أن الفرض لا يُقبل، ببساطة، لأننا نرغب أن يكون صادقًا. ومع ذلك، إذا لم يكن هناك دليل يجبرنا على أن نختار فرضًا بدلاً من فرضين يرميان إلى تفسير نفس المجموعة من الظواهر، فإنه يكون من مهمة «الذوق» العلمى أن يختار الفرض الاقتصادى أو الأكثر أناقة.

صحيح بالفعل أن «جيمس» يعلن، بوضوح، فى مقاله الشهير «إرادة الاعتقاد» أن «طبيعتنا الانفعالية قد لا تقرر بصورة مشروعة فحسب، وإنما تقرر بالضرورة اختيارنا بين قضايا، ومهما كان اختيارًا حقيقيًا فإنه لا يمكن بطبيعته أن يُحسم بناء على أسس عقلية»(١) لكنه يوضح أنه يعنى باختيار حقيقى اختيارًا «من النوع المفروض، والحى، والمهم»(٢). أعنى عندما تكون المسألة مسألة قضية حيوية ومهمة؛ قضية تؤثر على السلوك، وعندما لا نستطيع أن نتجنب اختيار واحد من اعتقادين، وعندما لا يمكن حسم المسألة بناء على أسس عقلية، فإنه يكون لنا الحق فى أن نختار بناء على «أسس انفعالية، أى أن نمارس إرادة الاعتقاد، شريطة أن نعرف اختيارنا من أجل أى شيء. وبالتالى، فإنها مسألة الحق فى الاعتقاد فى ظروف معينة. وسواء اتفق المرء مع أطروحة «جيمس» أم لا، فإنه لا ينبغى عليه أن يصوره بأنه يزعم أن لدينا الحق –

The will to Believe, p. 11. (١)

Ibid, p. 3. (٢)

الأشياء الأخرى متساوية - فى أن نعتقد فى أية قضية تقدم لنا سلوى أو رضا، حتى إذا كان توازن الدليل يبين أن القضية كاذبة[١]. صحيح أن لدينا الحق، مثلاً، كما يرى «جيمس» فى أن نعتنق وجهة نظر عن الحقيقة ترضى الجانب الأخلاقى من طبيعتنا أفضل من وجهة نظر أخرى. ولا يتفق معه أى شخص على الإطلاق. غير أن ذلك ليس سببًا لصرف النظر عن «الأشياء الأخرى المتساوية»، حيث تشمل «الأشياء الأخرى»، بالتأكيد، حقائق معروفة من قبل، والنتائج التى يمكن استنباطها منها.

وعلى الرغم من أنه يجب أن نكون حذرين من أن لا نسخر من النظرية البرجماتية عن الصدق، فإنه لا ينتج على الإطلاق أنها تنجو من النقد العنيف. من الانتقادات الواضحة، التى ينسبها جيمس إلى «الفلاسفة العقليين» هى أن النظرية البرجماتية من حيث إنها توحد الصدق بالتحقق، فإنها تخلط صدق القضية بعملية بيان أنها صادقة. وكان ذلك من أحد اعتراضات «بيرس» على تحويل البرجماتية من منهج لتحديد المعانى إلى نظرية عن الصدق.

ورد «جيمس» هو أن يتحدى ناقده، الفيلسوف العقلى كما يسميه، بأن يفسر «ماذا تعنى كلمة صادق، من حيث إنها تنطبق على قضية، دون اللجوء إلى تصور أعمال القضية[٢] إن الفيلسوف العقلى من وجهة نظر «جيمس» لا يستطيع أن يفسر ماذا يعنى بالتناظر مع الواقع دون الإشارة إلى النتائج العملية للقضية التى يتحدث عنها؛ دون الإشارة إلى ما يحققها أو يثبت صحتها، إذا كانت صادقة، وهكذا يلزم الفيلسوف العقلى نفسه، بصورة ضمنية، بالنظرية البرجماتية عن الصدق على الرغم من أنه يُفترض مهاجمتها باسم نظرية مختلفة.

(١) ومع ذلك، قد يعترض المرء على أطروحة جيمس بالقول بأنه إذا لم تمكن الإجابة عن سؤال بناء على أسس عقلية، فإنه لا يمكن أن يكون، بناء على التحليل البرجماتى للمعنى، سؤالاً ليس معنى، وأنه فى هذه الحالة لا تنشأ قضية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد (المؤلف).

(٢) The Meaning of Truth, p. 221.

إن الغموض ينشأ، عندما نناقش هذا الموضوع. افرض أننى قلت إن القضية التى تقول إن «يوليوس قيصر عبر نهر روبيكون «Rubicon»[1] صادقة بفضل مناظرتها للواقع، أى أنها تناظر واقعة تاريخية. وافرض أنه طُلب منى أن أشرح ماذا أعنى بعلاقة التناظر هذه مع الواقع. فإنه يصعب علىَّ أن أفعل ذلك دون أن أذكر حالة من حالات الواقع، أو بالأحرى فعلاً أو سلسلة أفعال يُشار إليها فى القضية. وصحيح، بصورة دقيقة، أن وقوع سلسلة الأفعال هذه فى أى زمن معين فى التاريخ هو، فى النهاية، ما يثبت صحة القضية أو «يحققها». وبهذا المعنى لا أستطيع أن أشرح ماذا أعني بالتناظر دون الإشارة إلى ما يثبت صحة القضية أو يحققها. وفى الوقت نفسه يُفهم لفظ «تحقق»، عادة، بأنه يشير إلى المعايير التى نأخذها، فى حدود التصور، لبيان أية قضية تكون صادقة، عندما نعرف ماذا تعنى القضية. أعنى أن «التحقق» يُفهم، عادة، بأنه يشير إلى وسيلة ممكنة التصور لبيان الحالة التى يجب بلوغها أو تم بلوغها إذا كانت القضية التى تكون صادقة بالفعل تبلغها أو بلغتها. وإذا فُهم التحقق بهذا المعنى، فإنه يبدو صحيحًا تمامًا أن نقول مع «الفيلسوف العقلى» إنه حالة بيان أن قضية ما تكون صادقة وليس حالة جعلها صادقة.

ومع ذلك، قد نعرِّف فى البداية لفظ «صادق» بطريقة ينتج عنها منطقيًا أن القضية التى يتم التحقق منها بالفعل هى وحدها التى تكون صادقة. إن القضية التى يمكن التحقق منها لكن لم يتم التحقق منها بعد تكون صادقة بالقوة أو بصورة ممكنة. لكن من الواضح أن «جيمس» لا ينظر إلى النظرية البرجماتية عن الصدق على أنها، ببساطة وفقط، نتيجة تعريف جزافي. ولذلك ليس من غير المعقول الادعاء بأنه يمكن

---

(١) روبيكون نهر صغير في إيطاليا القديمة يصب فى البحر الأدرياتى، وكان يشكل خط الحدود بين إيطاليا والمقاطعات. ولم يستطع القادة الرومان بجيوشهم الجرارة عبور هذا النهر، ومن ثَمَّ اعتبر عبور قيصر نهر «روبيكون» عام ٤٩ ق. م. عملاً بمرليًا واتخذت عبارة «عبور نهر روبيكون» لتعنى القيام بخطوة حاسمة. (المراجع)

قبول النظرية أو لا يمكن قبولها لأنه يمكن ردها، أو لا يمكن ردها إلى أطروحة تبدو واضحة، حالما تُفهم. أعنى أنه إذا رُدت إلى الأطروحة التى تقول إن القضية التجريبية تكون صادقة أو كاذبة بناء على أن الحالة التى تُثبت أو تُنكر هى (كانت أو ستكون) الحالة أو ليست هى الحالة، فإن النظرية تكون مقبولة، على الرغم من أن ما يُقر يكون «تافها». ومع ذلك، إذا وحدت النظرية صدق قضية ما بالعملية التى تبين أن الحالة التى تُثبت أو تُنكر هى الحالة أو لا، فإنه يكون من الصعب جداً أن نرى كيف أنها لا تكون عرضة لاعتراضات «الفلاسفة العقليين».

ولا يُفترض أن هذه الملاحظات تكوِّن رداً كافيًا على سؤال «جيمس» عن طبيعة التناظر. فالقول من وجهة نظر المنطقى المحترف، مثلاً، إن القضية هى نسخة أو صورة من الواقع لا يكفى ببساطة. وحتى بصرف النظر عن الواقعة التى تقول إن ذلك لا يناسب قضايا الرياضيات البحتة والمنطق الصورى[1]، فإنه يكون وصفًا غير دقيق للغاية للعلاقة بين قضية تجريبية صادقة والحالة التى تُثبت أو تُنكر. ومما يُحمد لجيمس أنه لاحظ ذلك. بيد أنه مما تجدر ملاحظته أنه يبدو أنه شعر بأن نظريته وقعت فى خطر كونها تُرد إلى تفاهة. لأنه يقول إن المرء يستطيع أن يتوقع أن النظرية تُهاجم فى البداية، ثم يُعترف بها بوصفها صادقة، لكنها واضحة وليس لها دلالة، ويُنظر إليها فى النهاية على أنها «مهمة حتى إن خصومها يزعمون أنهم هم الذين اكتشفوها»[2]. ومع ذلك، إذا احتوت النظرية على شىء غير ما هو «واضح»، فإن هذا الشىء هو الذى قد نميل إلى النظر إليه على أنه العنصر المشكوك فيه فى برجماتية جيمس.

---

(١) هذه القضايا هى بالنسبة لجيمس حقائق ممكنة، جعلها التطبيق الناجح (بالفعل) أو «عملها» صادقة. غير أن ذلك يستلزم أنها فروض تجريبية، وهى وجهة نظر لم يستحسنها معظم المناطقة المحدثين (المؤلف).

(٢) Pragmatism, pp. 198.

٤- كيف تتمسك البرجماتية بالتجريبية المتطرفة؟ ليس هناك ارتباط منطقى بينهما، كما يرى جيمس، إذ إن التجريبية المتطرفة «تقف على أقدامها الخاصة. وقد يرفضها المرء تمامًا، ومع ذلك يظل برجماتيًا»[١]. ومع إنه يخبرنا أيضًا بأن «تأسيس النظرية البرجماتية عن الصدق هو خطوة ذات أهمية من الدرجة الأولى فى جعل التجريبية المتطرفة تسود وتهيمن»[٢].

إن «جيمس» على حق، إلى حد ما، فى قوله إن التجريبية المتطرفة والبرجماتية مستقلتان عن بعضهما البعض. فمن الممكن تمامًا، مثلاً، الإقرار بأن العلاقات حقيقية مثلها مثل حدودها، وأن العالم ذو بناء متصل دون قبول التصورات البرجماتية عن المعنى والصدق. كما أن مُسلّمة التجريبية المتطرفة هى، كما رأينا، أن تلك المسائل التى يجب النظر إليها على أنها موضوعات للجدل والحوار الفلسفى هى تلك التى يمكن تعريفها بحدود مستمدة من التجربة. ويُفترض أن الفيلسوف البرجماتى يتمسك بعلاقة- الصدق التى تقول «إن كل شىء فيها يمكن اختباره.. إن «إمكان النجاح» الذى يجب أن تمتلكه الأفكار، لكى تكون صادقة، يعنى صنوفًا من العمل، الجسمى أو الذهنى، الفعلى أو الممكن، الذى ينشأ مباشرة داخل التجربة العينية»[٣]. وبمعنى آخر، لا تنظر البرجماتية إلا إلى تلك الأفكار التى يمكن تفسيرها عن طريق «صنوف العمل» التى يمكن اختبارها على أنها هى وحدها التى تمتلك دعوى الصدق. ويميل قبول وجهة النظر هذه، بوضوح، إلى جعل التجريبية المتطرفة تسود وتهيمن، إذا كنا نعنى بالتجريبية المتطرفة المسلمة التى ذكرناها من قبل.

ويمكن أن نضع المسألة على هذا النحو. ليس للبرجماتية، كما يشير جيمس، «نظريات سوى منهجها». ومع ذلك، يكون للتجريبية المتطرفة، التى طوّرها إلى

---

(١) Ibid, p. ix.

(٢) The Meaning of Truth, p. ii.

(٣) Pragmatism, p. 54.

ميتافيزيقا أو وجهة نظر عن العالم، نظرياتها. ويمكن التمسك بهذه النظريات، منظوراً إليها فى ذاتها، بناء على أسس أخرى غير تلك الأسس التى تفترضها التجريبية المتطرفة. ويصدق ذلك، مثلاً، على الإيمان بالله. غير أن استخدام النظرية البرجماتية عن الصدق أو منهج تحديد الصدق والكذب يساهم من وجهة نظر «جيمس» إلى حد كبير فى جعل نظريات التجريبية المتطرفة تسود وتهيمن. وربما يكون متفائلاً إلى حد كبير فى أن يعتقد ذلك، غير أن ذلك هو ما اعتقده.

كما يستخدم جيمس، بالتالى، كلمة «نزعة إنسانية» لكى يصف فلسفته. وهو يستخدمها بمعنى ضيق للإشارة إلى النظرية البرجماتية عن الصدق عندما يُنظر إليها على أنها تؤكد العنصر «الإنسانى» فى الاعتقاد والمعرفة. «فالنزعةالإنسانية تقول، مثلاً، إن الرضا هو الذى يميز ما هو صادق عما هو كاذب»[١]. إنها ترى أن بلوغ الصدق يكون عن طريق «استبدال الآراء الأقل إرضاء بآراء أكثر إرضاء»[٢]. لقد لاحظنا من قبل أن «جيمس» يحاول أن يتجنب النزعة الذاتية الخالصة بالإصرار على أن الاعتقاد لا يمكن أن يُعد مرضياً، وبالتالى صادقًا، إذا لم يتطابق مع اعتقادات تم التحقق منها من قبل، أو إذا أخبرنا الدليل المتاح بشىء ضده. غير أنه لا يمكن أن يكون هناك اعتقاد، من وجهة نظره، نهائيًا؛ بمعنى أنه ليس قابلاً للمراجعة. وهذا هو ما يراه «صاحب النزعة الإنسانية» بصورة دقيقة. فهو يرى، مثلاً، أن مقولات فكرنا قد تطورت فى مجرى التجربة، وحتى إذا لم نستطع أن نستخدمها، فإنها قد تتغير، فى حدود التصور، فى المجرى المستقبلى للتطور.

وإذا استعرنا عبارة «نيتشه»، فإننا نقول إن صاحب النزعة الإنسانية يعنى أن اعتقاداتنا «إنسانية .. إنسانية إلى أقصى حد»[٣] كبير. وبهذا المعنى، فإننا نعنى أن

(١) Essays in Radical Empricism,, p. 253.

(٢) Ibid, p. 255.

(٣) اسم كتاب شهير لنيتشه (المراجع)

تعريف «جيمس» للنزعة الإنسانية بأنها المذهب الذى يقول: «على الرغم من أن جزءاً من تجربتنا قد يعتمد على جزء آخر لكى يجعله على ما هو عليه فى أى جانب من الجوانب المتعددة الذى قد يُنظر فيه، فإن التجربة كلها تقوم بذاتها ولا تعتمد على شيء»[١]. إن ما يقصده هو أنه بينما تكون هناك معايير تنمو داخل التجربة، فإنه لا يكون هناك معيار مطلق للصدق خارج التجربة، التى يجب أن تطابقها كل حقائقنا. إن صاحب النزعة الإنسانية ينظر إلى الصدق على أنه يرتبط بالتجربة المتغيرة، وبالتالى بالإنسان؛ وينظر إلى الصدق المطلق على أنه «النقطة المثالية المختفية عن الأنظار، ونتخيل أن كل حقائقنا المؤقتة تتجه نحوها يومًا ما»[٢]. ولكى ننصف جيمس، فإنه كان على استعداد لأن يطبق وجهة النظر هذه على النزعة الإنسانية نفسها[٣]..

ومع ذلك، يستخدم «جيمس» لفظ «نزعة إنسانية» أيضًا بمعنى واسع. ولذلك، يخبرنا بأن الخلاف بين البرجماتية والمذهب العقلى، وبالتالى بين النزعة الإنسانية والمذهب العقلى ليس، ببساطة، خلافًا منطقيًا أو إبستمولوجيا: «فهو يتعلق ببناء الكون نفسه»[٤]. إذ إن البرجماتى ينظر إلى الكون من حيث إنه غير مكتمل، ومتغير، وينمو، ومرن. فى حين أن الفيلسوف العقلى يرى أن هناك كونًا واحدًا «حقيقيًا بالفعل»، وهو مكتمل، وثابت لا يتغير. ويتصوره «جيمس»، من بعض الوجوه، بأنه «الكون الصوفى عن ففيكاندا Vivekanda»[٥](*). غير أنه يفكر أيضًا، بالتأكيد، فى واحدية برادلى، التى

---

(١) The Meaning of Truth. p. 124.

(٢) Ibid, p. 85.

(٣) See, For example, the Meaning of Truth,, p. 90.

(٤) Pragmatism, p. 259

(٥) Ibid, p. 262

(*) ففيكاندا Vivekanda (١٨٦٢ ـ ١٩٠٢) فيلسوف هندى، وُلد فى بنغال، ودرس العلم الغربى الذى نظر إليه على أنه مطلوب لتحسين الظروف فى الهند. وهو مؤسس حركة «الفيدانتا» فى الغرب (المترجم).

وفقًا لها لا يكون التغير حقيقيًا تمامًا وتقاس درجات الصدق بالنسبة لتجربة فريدة مطلقة تجاوز فهمنا[١].

ويشير جيمس نفسه إلى أن تعريف النزعة الإنسانية المقتبس سابقًا فى الفقرة الأخيرة لا يبدو أنه سوى تعريف يستبعد، لأول وهلة، مذهب التأليه، ومذهب وحدة الوجود. بيدأنه يصر على أن ذلك ليس هو القضية بالفعل: «لقد قرأت بنفسى النزعة الإنسانية بصورة تأليهية وبصورة متكثرة»[٢]. وهكذا تصبح النزعة الإنسانية ميتافيزيقا متكثرة وتأليهية؛ أو تصبح وجهة نظر عن العالم، تتفق مع تجريبية متطرفة متطورة. غير أنه يمكن النظر إلى «تأليه» جيمس بصورة منفصلة فى القسم القادم.

٥- عند تطبيق البرجماتية من حيث إنها منهج على مشكلات فلسفية جوهرية، يرى جيمس أن نقد «باركلى» لفكرة الجوهر المادى هو، بصورة دقيقة، برجماتى فى طابعه. لأن «باركلى» يعطى «القيمة الفورية»[٣]، على حد تعبير جيمس، للفظ «الجوهر المادى» فى الأفكار أو الإحساسات. وعلى نحو مماثل عند فحص مفهوم النفس، «عاد هيوم وأتباعه بها إلى تيار التجربة، وربحوا من ورائها قيمة متغيرة جداً من قبيل «أفكار» وارتباطاتها الخاصة بعضها مع بعض»[٤].

يطبق «جيمس» المنهج البرجماتى على مشكلة ذات اهتمام شخصى وثيق؛لقد طبقها على النزاع بين «مذهب التأليه» والمذهب المادى. فمن جهة، نستطيع أن ننظر إلى «مذهب التأليه» والمذهب المادى عن طريق استعراض الماضى، على حد تعبير

---

(١) يربط جيمس النظريات المناهضة عن الكون بأنواع مختلفة من المزاج (المؤلف).

(٢) The Meaning of Truth, p. 125.

(٣) حديث جيمس عن القيمة الفورية عرضة لأن يخلق انطباعًا سيئا. غير أنه يشير، بالتأكيد، إلى تحليل الأفكار عن الاعتقادات عن طريق «نتائجها العملية» (المؤلف).

(٤) Pragmatism, p. 92

«جيمس». أعنى، يمكننا أن نفترض أن «المؤله» والفيلسوف المادى ينظران إلى العالم نفسه وتاريخه بنفس الطريقة، ثم يضيف «المؤله» فرض الله الذى يجعل العالم يستمر، فى حين أن الفيلسوف المادى يفترض الفرض من حيث إنه فرض ليس ضرورياً، ويلجأ إلى «المادة» من حيث إنها بديل. كيف نختار بين هذين الموقفين؟ لا نستطيع أن نختار بناء على مبادىء برجماتية. لأنه «إذا لم يُستنبط تفصيل مستقبلى للخبرة أو السلوك من فرضنا، فإن النزاع بين المذهب المادى ومذهب التأليه يصبح عقيماً تماماً وليس له أية دلالة»[١].

ومع ذلك، عندما ننظر إلى مذهب التأليه والمذهب المادى «من وجهة نظر مستقبلية»، أعنى من جهة ما يعدان به ، أو من جهة التوقعات التى يؤديان بنا إلى توقعها، كل على حدة، فإن الموقف يختلف تماماً. لأن المذهب المادى يؤدى بنا إلى توقع حالة للكون تكون فيها المثل العليا البشرية، والإنجازات البشرية، والوعى، ونتاجات الفكر، كما لو لم تكن على الإطلاق[٢]، فى حين أن مذهب التأليه «يكفل نظاماً مثالياً يبقى باستمرار»[٣]. إن إلهاً ما أو إلهاً آخر لا يسمح للنظام الأخلاقى بأن يصيبه الدمار والخراب.

وبالتالى، فإن مذهب التأليه والمذهب المادى يختلفان أتم الاختلاف، إذا نظرنا إليهما من وجهة النظر هذه. ولنا الحق، بناء على مبادىء برجماتية، أن نعتنق ذلك الاعتقاد الذى يطابق جيداً متطلبات طبيعتنا الأخلاقية. غير أن «جيمس» لا يعنى الإشارة إلى أنه ليس هناك دليل، على الإطلاق، لصالح مذهب التأليه، سوى الرغبة فى أن يكون صادقاً. «إننى أعتقد أن الدليل على وجود الله يكمن، أساساً، فى تجارب

---

(١) Ibid, p. 99.

(٢) يقتبس «جيمس» عبارة شهيرة من كتاب: أ. ج. بالفور «أسس الاعتقاد» (p.30) (المؤلف).

(٣) Pragmatism, p. 106.

شخصية داخلية»[١]. ويستأنف «جيمس» فى كتابه «كون متكثر» ما أثبته من قبل فى كتابه «صنوف من التجربة الدينية» عن طريق البرهنة على أن «المؤمن مستمر، بالنسبة لوعيه على الأقل، مع ذات أوسع من تلك التى تتدفق فيها التجارب المنقذة»[٢]. كما أن «انحراف الدليل الذى يكون لدينا، يبدو لى أنه يجرفنا بقوة نحو الإيمان بصورة ما لحياة تجاوز المستوى البشرى قد نعيها معًا، وهى غير معروفة بالنسبة لنا»[٣]. وفى الوقت نفسه يفترض الشر والمعاناة فى العالم نتيجة هى أن هذا الوعى الذى يجاوز مستوى البشر يكون متناهيًا؛ بمعنى أن الله يكون محدوداً «إما فى القوة، أو فى المعرفة، أو فى كليهما»[٤].

يستخدم «جيمس» فكرة الله المتناهى فى إحلاله مذهب «التحسن»meliorism[٥] محل مذهب التفاؤل، من جهة، ومذهب التشاؤم من جهة أخرى. إن العالم يصبح بالنسبة للفيلسوف الذى يؤمن بالتحسن أفضل وأحسن بالضرورة، ولا يكون، بالضرورة، سيئا: إنه يمكن أن يصبح أفضل وأحسن، إذا، إن جاز التعبير، تعاون الإنسان بحرية مع الله المتناهى فى جعله أفضل وأحسن[٦]. وبمعنى آخر، المستقبل ليس محدداً بصورة لا مناص منها، إما لما هو أفضل أو لما هو أسوأ، وليس محدداً عن

---

(١) Ibid, p. 109.

(٢) A Plurastic Universe, p. 307.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid, p. 311.

(٥) مذهب التحسنية Meliorism أو الارتقائية مذهب يؤمن أن العالم ينزع إلى التحسن أو الارتقاء وأن الإنسان قادر على المساهمة فى تحسنه وارتقائه. (المراجع)

(٦) يطبق جيمس المنهج البرجماتى على النزاع بين نظريتى الإرادة الحرة والجبرية، كما يطبقها على النزاع بين مذهب الكثرة ومذهب الوحدة (المؤلف).

طريق الله. إن هناك مجالاً فى الكون للجدة **Novelty**، وللمجهود البشرى دور إيجابى فى تأسيس نظام أخلاقى.

وهكذا يستخدم «جيمس» البرجماتية لكي يدعم وجهة نظر دينية عن العالم. غير أننا نرى أنه عندما يؤكد النظرية البرجماتية عن المعنى، فإنه يعلن أن تصورنا الكلى عن موضوع ما يمكن رده إلى أفكارنا عن «الآثار التى يمكن تصورها من نوع عملى قد يحتوى عليها الموضوع»[1]، ذاكراً، بوضوح، الإحساسات التي قد نتوقعها، وردود الأفعال التى نستعد لها. وقد نشك جداً فيما إذا كان ذلك أساساً واعداً لوجهة نظر تأليهية عن العالم. لكن كما لاحظنا فى القسم الخاص بحياته، كان التوفيق بين وجهة نظر علمية ووجهة نظر دينية مشكلة شخصية عنده. وعندما انتقل من نظرية الصدق التى تقوم على تحليل لفروض تجريبية إلى نظرية المعنى التى تنشأ فى تحليل الفروض التجريبية، فإنه استخدمها لتدعيم وجهة النظر الوحيدة عن العالم التى أرضته بالفعل. وبمرور الزمن مد، بالتأكيد، مفهوم التجربة فيما وراء التجربة المحسوسة. وهكذا أثبت أن «المذهب التجريبى الدينى أكثر «تجريبية»، بحق، من المذهب التجريبى اللادينى؛ من حيث إن الأول يتبنى بجدية صنوف التجربة الدينية، فى حين أن الثانى لا يفعل ذلك. إن مشكلته هي، إلى حد ما، نفس مشكلة كانط؛ أى التوفيق بين النظرة العلمية والوعى الأخلاقى والديني. وأداته فى التوحيد أو التوفيق هى البرجماتية. وتُقدم النتيجة بوصفها تطوير التجريبية المتطرفة. ويوصف الموقف المقبول بأنه نزعة إنسانية.

٦- إن الحركة البرجماتية هى، فى الغالب، ظاهرة أمريكية. صحيح أن المرء يستطيع أن يجد تجليات للاتجاه البرجماتى حتى فى الفلسفة الألمانية. ولقد ذكرنا فى المجلد السابع من هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة» تشديد «فريديرك ألبرت لانج»[2]

---

(١) Pragmatism, p. 47.

(٢) Vol. VII, p. 366.

على قيمة النظريات الميتافيزيقية والمذاهب الدينية بالنسبة للحياة على حساب قيمتها المعرفية، والطريقة التى طوَّر بها «هانز فاينجر»[1] التى قد نسميها بوجهة نظر برجماتية عن الصدق تتشابه بصورة واضحة مع نظرية الوهم عند نيتشه[2]. كما أن الانتباه قد وُجه إلى التأثير الذى قام به «جوستاف تيودور فخنر»[3] على وليم جيمس، بصفة خاصة عن طريق تمييزه بين وجهة النظر «النهارية» ووجهة النظر «الليلية» عن العالم، وادعائه أن لنا الحق فى أن نفضل وجهة النظر التى تساهم بصورة أكبر فى تحقيق السعادة البشرية والتطور الثقافى. وبالنسبة لفكر «فخنر»، فقد ذُكر فى القسم الأول من هذا الفصل عن طريق العون الذى استمده «جيمس» من كتابات «تشارلز رنوفييه». وقد يُلاحظ أن «رنوفييه» أثبت أن الاعتقاد وحتى اليقين ليسا مسألتين عقليتين فقط، ولكن هذا التأكيد يتضمن أيضًا الشعور والإرادة. وعلى الرغم من أننا نستطيع، بالتأكيد، أن نجد ألوانًا من التشابه مع البرجماتية ليس فى الفكر الألمانى فحسب، وإنما فى الفكر الفرنسى أيضًا[4]، فإن الحركة البرجماتية تبقى مرتبطة، أساسًا، بأسماء الفلاسفة الأمريكيين الثلاثة: بيرس، وجيمس، وديوى.

ولا يعنى ذلك أن إنجلترا لم يوجد بها حركة برجماتية: ولكن البرجماتية الإنجليزية لم تكن مؤثرة وفعالة مثل نظيرتها الأمريكية. وليس من الممكن أن نقدم تفسيرًا معقولاً للفلسفة الأمريكية دون أن يتضمن البرجماتية. لقد كان «بيرس» مفكرًا شهيرًا،

---

(١) Ibid, pp. 366 - 7.

(٢) Ibid, pp. 408 - 10.

(٣) Vol. VII, pp. 375 - 6.

يشير جيمس باستمرار إلى «فخنر» فى كتاباته «المؤلف).

(٤) تجدر الإشارة إلى أن «بلوندل» M. Blondel أطلق كلمة «برجماتية» على فلسفة الفعل عنده. بيد أنه عندما عرف البرجماتية الأمريكية، تخلى عن اللفظ، لأنه لم يوافق على التفسير الذى قدمه «وليم جيمس» لها (المؤلف).

ولا يشك أحد فى التأثير الذى مارسه «جيمس» و«ديوى» على الحياة العقلية فى الولايات المتحدة. لقد جعلا الفلسفة فى المقدمة بالنسبة للاهتمام العام، إن جاز التعبير؛ وقام «ديوى» بصفة خاصة بتطبيقها فى الميادين التربوية والاجتماعية. وإذا لم يكن هناك ذكر للبرجماتية فى تفسير تطور الفلسفة البريطانية الحديثة، حتى على الرغم من أنه يسبب اضطراباً مؤقتًا فى الأوساط الفلسفية فإنه لن يكون هناك اقتراف إثم عظيم لهذا الاستبعاد. ومع ذلك، يبدو أن ذكرًا للبرجماتية أمر مرغوب فيه فى تفسير الفكر البريطانى فى القرن التاسع عشر الذى أُشير فيه إلى عدد ملحوظ من الفلاسفة الصغار.

تأسست الجمعية الفلسفية بأكسفورد عام ١٨٩٨، وكان مُحصلة مناقشاتها نشر كتاب «المثالية الشخصية» عام ١٩٠٢، الذى حرره «هنرى ستيرت» **H. Sturt**. يوضح «هنرى ستيرت» فى مقدمته لهذه المجموعة من المقالات التى كتبها ثمانية أعضاء من الجمعية أن المساهمين اهتموا بتطوير موضوع الشخصية، وبالدفاع عن الشخصية ضد المذهب الطبيعى من جهة، والمثالية المطلقة من جهة أخرى. فالفيلسوف الطبيعى يرى أن الشخص البشرى نتاج عارض لعمليات فيزيائية، بينما يؤكد الفيلسوف المثالى أن الشخصية مظهر غير حقيقى للمطلق[1]. وباختصار، يشترك المذهب الطبيعى والمذهب المطلق، وهما كما يبدوان لا أدريين، فى التأكيد أن الشخصية وهم[2]. ويمضى «ستيرت» فى القول، إن مثالية أكسفورد تعارض المذهب الطبيعى، وإلى هذا الحد تتمسك المثالية المطلقة والمثالية الشخصية بجبهة مشتركة. ولكن لهذا السبب شعر المثاليون الشخصيون بأن المثالية المطلقة خصمًا أكثر غدرًا من المذهب الطبيعى.

---

(١) لم يؤكد برادلى، إذا تحدثنا بدقة، أن الشخصية «مظهر غير حقيقى» للمطلق. فهى مظهر حقيقى؛ ولكن، لأنها مظهر، فإنها لا يمكن أن تكون حقيقية تمامًا (المؤلف).

(٢) Personal Idealism, p. vi.

لقد تبنى المثاليون المطلقون مسلكًا عسيرًا لمحاولة نقد التجربة البشرية من وجهة نظر التجربة المطلقة. وقد فشلوا فى تقديم أية معرفة كافية للجانب الإرادى من الطبيعة البشرية. إن المثالية المطلقة، باختصار، تجريبية بصورة غير كافية. ويقترح «ستيرت» «المثالية التجريبية» بوصفها اسمًا ملائمًا للمثالية الشخصية. لأن الحياة الشخصية هى ما هو أكثر ارتباطًا بنا وما نعرفه بصورة أفضل.

ولا داعى للقول بأن المثالية الشخصية والبرجماتية ليسا لفظين يمكن استبدال أحدهما بالآخر. فقد أصبح بعض المساهمين الثمانية فى كتاب «المثالية الشخصية» شهيرين خارج ميدان الفلسفة. و«ر.ر. ماريت» R.R. Marret، الأنثربولوجى، نموذج من هؤلاء. وكان آخرون؛ مثل «چورچ فرديرك ستوت» G. F. Stout فلاسفة، ولكنهم ليسوا برجماتيين. ومع ذلك احتوى المجلد على مقال كتبه «فرديناند كاننج سكوت شيلر» F. C. S. Schiller، البطل الأساسى للبرجماتية فى إنجلترا. والمسألة التى نحاول أن نؤكدها هى أن البرجماتية البريطانية لها خلفية ما يمكن أن نسميها «بالنزعة الإنسانية». فهى، إلى حد ما، احتجاج نيابة عن الشخص البشرى ليس ضد النزعة الطبيعية فحسب، بل ضد المثالية المطلقة أيضًا التى كانت، بالتالى، عنصرًا مهيمنًا وسائدًا فى فلسفة أكسفورد. ولذلك فإنها تشبه برجماتية «وليم جيمس» أكثر مما تشبه برجماتية «بيرس»، التى كانت، أصلاً، منهجًا أو قاعدة لتحديد معنى التصورات والمفاهيم.

ينحدر «فرديناند كاننج سكوت شيلر» (١٨٦٤- ١٩٣٧) من أصل ألمانى، على الرغم من أنه تعلم فى انجلترا. أصبح مدرسًا فى جامعة «كورنل» فى أمريكا عام ١٨٩٣. وفى عام ١٨٩٧ اختير للزمالة لكى يقوم بالتدريس فى «كلية كوربس كريستى» بأكسفورد، وظل زميلاً فى الكلية حتى وفاته، على الرغم من أنه قبل كرسى الفلسفة فى جامعة «كاليفورنيا الجنوبية» فى «لوس انجلوس» عام ١٩٢٩. وفى عام ١٨٩١ نشر غُفلاً كتاب « ألغاز أبى الهول»[١]، وأعقب هذا الكتاب مقاله «البديهيات كمسلمات»

(١) ظهرت الطبعة الثانية، باسم المؤلف، عام ١٨٩٤، وظهرت طبعة جديدة عام ١٩١٠ (المؤلف).

عام ١٩٦٢، فى كتاب «المثالية الشخصية»، المجلد الذى أشرنا إليه من قبل، وظهرت أعماله على النحو التالى: «النزعة الإنسانية: مقالات فلسفية» عام ١٩٠٣، و «دراسات فى النزعة الإنسانية» عام ١٩٠٧، و«أفلاطون أم بروتاجوراس؟» عام ١٩٠٨، و «المنطق الصورى» عام ١٩١٢، و «مشكلات الاعتقاد» و «تانتليوس أو مستقبل الإنسان» عام ١٩٢٤، و «علم تحسين النسل والسياسة» عام ١٩٢٦، و «المنطق للاستعمال» عام ١٩٢٩، و «هل يجب أن يختلف الفلاسفة، ومقالات أخرى فى الفلسفة العامة» عام ١٩٣٤. كما شارك «شيلر» ببحث عنوانه «لم النزعة الإنسانية؟» فى السلسلة الأولى من كتاب «الفلسفة البريطانية المعاصرة» (١٩٢٤) الذى نشره «ميورهيد»، وكتب مقالاً عن البرجماتية للطبعة الرابعة عشر لدائرة المعارف البريطانية (١٩٢٩).

٧- يدور فكر «شيلر»، كما تدل عناوين كتاباته، حول الإنسان. ففى مقاله «أفلاطون أم بروتاجوراس؟» يضع نفسه، بوضوح، إلى جوار «بروتاجوراس» ويتبنى قوله الشهير بأن «الإنسان مقياس كل الأشياء». وفى «ألغاز أبى الهول»، حيث يهاجم النظرية المثالية المطلقة عن الواحد باسم المذهب الشخصى المتكثر، يعلن أن كل تفكيرنا يجب أن يكون تشبيهيًا- أى يعطى الصفات الإنسانية لكل شىء Anthropomorphic. غير أنه لم يستخدم فى البداية لفظ «برجماتية» لوصف رؤيته الإنسانية. ويشير شيلر فى مدخل الطبعة الأولى لكتابه «النزعة الإنسانية»، الذى كتبه بعد أن وقع تحت تأثير البرجماتية الأمريكية، بصفة خاصة برجماتية «وليم جيمس»، قائلاً: «إننى مندهش لأن أجد نفسى برجماتيًا منذ مدة طويلة دون أن أعرف، وأن دفاعى عن موقف قريب، فى جوهره، عام ١٨٩٢ لم يكن ينقصه سوى اسم البرجماتية»[1]. لكن على الرغم من أن شيلر يستخدم لفظ «برجماتية» باستمرار، عندما أخذه من وليم جيمس، فإنه يصر على

---

(١) Humanism, p. xiii (2nd edition, 1912)

إشارة «شيلر» إلى مقال «الحقيقة والمثالية» الذى نشره عام ١٨٩٢ وطُبع من جديد فى كتابه «المذهب الإنسانى»، pp. 110 - 27 (المؤلف).

أن النزعة الإنسانية هى مفهومه الأساسى. فالنزعة الإنسانية، التى تؤكد أن الإنسان، وليس المطلق، هو معيار كل تجربة، وصانع العلوم، هى الاتجاه الأساسى والدائم لتفكير «جيمس» ولتفكيره هو. إن البرجماتية «ليست فى الحقيقة سوى تطبيق للنزعة الإنسانية على نظرية المعرفة»[1]. إن الحاجة العامة هى «أنسنة» الكون من جديد.

وتتطلب «أنسنة» الكون من جديد، أو بمعنى آخر تتطلب النزعة الإنسانية، أولا، تأنيس المنطق. وهذا المطلب هو، فى الغالب، احتجاج ضد المراوغات الجافة، والتمرينات الذهنية للمناطقة الصوريين الذين يعالجون المنطق بوصفه لعبة تُلعب من أجل اللعبة نفسها، وهو احتجاج، كما يشير شيلر، عبر عنه «ألبرت سدجويك»، وهو نفسه منطقى، وحمل عمله الأول عنوان «المغالطات»: وجهة نظر عن المنطق من الجانب العملى (١٨٨٣). غير أن حاجة «شيلر» إلى «أنسنة» المنطق كانت أكثر من احتجاج ضد ألوان الجفاف الموجودة عند بعض المناطقة ومعاندتهم. لأنه يقوم على اقتناع مؤداه أن المنطق لا يصور مجالاً من الصدق المطلق والثابت الذى لا يتغير، ولا يتأثر بالمصالح والأغراض البشرية. إن فكرة الصدق المطلق هى، من وجهة نظر شيلر، «ضوء كاذب»[2]، فى المنطق الصورى وفى العلم التجريبى أيضاً. إن المبادىء الأساسية للمنطق، أو بديهياته ليست حقائق ضرورية قبلية، بل هى مسلمات، أو متطلبات للتجربة[3]، تظهر نفسها أنها تمتلك قيمة أوسع وأكثر دوامًا لتحقيق أغراض بشرية من القيمة التى تمتلكها مسلمات أخرى. وبيان هذا الجانب من مبادىء أو بديهيات المنطق هى إحدى المهام التى تنخرط فى «أنسنة» هذا العلم.

---

(١) Ibid, p. xxv.

(٢) Contemporary British Philosophy, First series, p. 401.

(٣) See Axioms as Postulates in Personal Idealism, p. 64.

بيد أننا نستطيع أن نذهب، بصورة ملحوظة، إلى أبعد من هذا. فالبرجماتى يعتقد أن صحة أى إجراء منطقى يبنيها عمله الناجح. غير أنه لا يعمل إلا فى سياقات عينية. ولذلك من العبث أن نفترض أن التجريد الكامل من كل موضوع يدخلنا إلى مجال من صدق مطلق، لا يتغير. حقًا، إن شيلر يمضى أبعد ليقول أن المنطق الصورى «لا معنى له بالمعنى الدقيق والكامل»[١]. فإذا قال شخص ما «إنه خفيف جداً»، ونحن لا نعرف السياق، فإن القول لا يكون له معنى بالنسبة لنا. لأننا لا نعرف ما إذا كان يشير إلى ثقل موضوع، أو إلى لون شىء، أو إلى كيفية محاضرة أو كتاب. وعلى نحو مماثل، لا نستطيع أن نجرد، تمامًا، من استخدام المنطق؛ من تطبيقه «دون أن يسبب ذلك خسارة كبيرة، ليس للصدق فحسب، بل للمعنى أيضًا»[٢].

ولذلك، إذا جعلنا المبادىء المنطقية مُسلَّمات على هدى الرغبات والأغراض البشرية، وإذا كانت صحتها تعتمد على نجاحها فى تحقيق هذه الرغبات والأغراض، فإنه ينجم عن ذلك أننا لا نستطيع أن نفصل المنطق عن علم النفس. «إن القيمة المنطقية لابد أن توجد فى واقعة سيكولوجية أو فى مكان مجهول.. إن الممكنات المنطقية (أو حتى «الضروريات») لا تكون شيئًا حتى تصبح فعلية من الناحية السيكولوجية وتصبح فعالة»[٣]. ولذلك من الأفضل بالنسبة لجميع المحاولات أن تنزع المنطق من علم النفس وتضعه على أقدامه الخاصة.

ما قيل عن الصدق المنطقى؛ أعنى أنه يرتبط بالرغبات والأهداف البشرية، يمكن أن يقال عن الصدق بوجه عام. إن الحقائق هى، فى واقع الأمر، تقييمات. أى أن تقرير أن قضية تكون صادقة يعنى القول إنها لها قيمة عملية وذلك بأن تحقق غرضًا معينًا

---

(١) Formal Logic, p. 382.

(٢) Ibid, p. ix.

(٣) Axioms as Postulates in Personal Idealism, P. 124.

«الصدق هو النافع، الفعال، الذى يعمل، والذى تميل إليه تجربتنا العملية لكى تقيد تقييماتنا الخاصة بالصدق»[١]. والكذب هو، خلاف ذلك، ما ليس له فائدة، وما لا يعمل. وهذا هو «المبدأ البرجماتى العظيم للانتقاء»[٢].

يرى شيلر، بالتأكيد، أن «العمل» لفظ عام غامض، ومن المشروع أن نسأل ما الذى يشمله بدقة[٣]. غير أنه يجد أن هذا سؤال يصعب الإجابة عنه. ومن السهل، نسبيًا، أن نبين ماذا يُعنى بعمل فرض علمى. لكن ليس من السهل مطلقًا بيان، مثلاً، ما هى صور «العمل» التى تُعد ذات صلة لتقدير صدق نظرية أخلاقية. إنه يجب علينا أن نعترف بأن «الناس يتخلون عن مواقف مختلفة نحو العمل، لأنهم هم أنفسهم مختلفون من الناحية المزاجية»[٤]. وبمعنى آخر: لا يمكن تقديم إجابة واضحة ودقيقة عن السؤال.

إن شيلر كما يتوقع المرء، شغوف بأن يبين أن تمييزًا يمكن أن يتم بناء على مبادىء برجماتية بين «كل الحقائق النافعة» و«كل ما هو نافع صادق». وإحدى حججه هى أن «النافع» يعنى أنه نافع لغرض معين، يحدده السياق العام للقضية. فإذا كنت مهددًا بالتعذيب، مثلاً، إذا لم أقل إن الأرض مسطحة (ليست كروية)، فإنه من المفيد بالنسبة لى، بالتأكيد، أن أقول ذلك. بيد أن منفعة قولى لا تجعله صادقا. لأن القضايا التى تتحدثِ عن شكل الأرض تخص العلم التجريبى، وليس من المفيد، بالتأكيد، لتقدم العلم تأكيد أن الأرض مسطحة.

وطريقة أخرى لمعالجة الموضوع هى الإصرار على المعرفة الاجتماعية. غير أن «شيلر» منتبه إلى واقعة وهى أن معرفة الصدق يعنى معرفة أنه صادق. وبناء على مبدئه تكون معرفته بأنه صادق يعنى معرفته بأنه نافع. ولذلك لا يمكن أن تجعل المعرفة

(١) Humanism, p. 59.

(٢) Ibid, p. 58.

(٣) Contemporary British Philosophy, First series, p. 405.

(٤) Ibid.

الاجتماعية قضية ما نافعة، وبالتالى صادقة. إنها تطابق القضايا التى تم بيان منفعتها من قبل. «إن معيار ـ النفع ينتقى تقييمات الصدق الفردية، ويكوِّن منها الصدق الموضوعى الذى يبلغ معرفة اجتماعية»(١).

يميل «شيلر» إلى التراجع بناء على تفسير بيولوجي للصدق، ويؤكد فكرة بقاء ـ القيمة(٢). فهناك عملية انتقاء طبيعي بين الحقائق. والحقائق ذات القيمة الأدنى تُستبعد وتُستأصل، فى حين أن الحقائق ذات القيمة الأسمى تبقى وتظل. ويبين الاعتقاد الذى يبرهن على أنه يمتلك قيمة أكثر بقاء على أنه أكثر نفعًا وفائدة، وعلى أنه، بالتالى، أكثر صدقا. لكن ماذا يكون بقاء القيمة؟ إنه يمكن أن يوصف بأنه «نوع من العمل، يمارس، عندما يخلو تمامًا من أى توسل عقلي، تأثيرًا قويًا للغاية على اعتقاداتنا، ويمكنه أن يحدد هذا التبنى ويستبعد مضاداتها»(٣). وبالتالى نرتد مرة أخرى إلى فكرة غامضة وغير دقيقة، بدون شك، عن «العمل».

يؤكد «شيلر»، كما نرى، أنه لا ينتج من القول «كل الحقائق نافعة» القول «أية قضية نافعة فهى صادقة». وهذا قول صحيح تمامًا، بالطبع. لكن قد يتمسك المرء تمامًا بأن كل الحقائق «نافعة» بمعنى ما أو بآخر دون أن يتمسك بأن فائدتها تجعلها صادقة. فإذا تمسك المرء بأن الفائدة تجعلها صادقة، فإنه يصعب عليه أن ينكر فى الوقت نفسه أن كل قضية نافعة تكون صادقة من حيث إنها نافعة. وإذا كان يجب إثبات نظرية عدم إمكان التحول بنجاح، فإنه يتحتم على المرء أن يُبيِّن أن القضايا الصادقة تمتلك خاصية ما أو خصائص لا تمتلكها القضايا الكاذبة النافعة. إن الموجودات البشرية كائنات حية، لكن ليست كل الكائنات الحية موجودات بشرية. وذلك لأن الموجودات البشرية تمتلك خصائص لا تمتلكها كل الكائنات الحية. فما الخصائص التى تخص

---

(١) Humanism, p. 59.

(٢) See especially Logic in Use, also Problems of Belief, Chapters, xi _ xii.

(٣) Contemporary British Philosophy, First series, p. 406.

القضايا الصادقة غير المنفعة التى يمكن أن تمتلكها أيضًا قضية كاذبة؟ هذا سؤال لم يتصد له «شيلر»، بالفعل، على الإطلاق. ذكرنا من قبل وجهة نظر «ستيرت» والتى تقول إن المثالية المطلقة لم تقدم معرفة كافية بالجانب الإرادى من الطبيعة البشرية. ومن المشكلات التى واجهها «شيلر» هى أنه أولى لها معرفة كبيرة للغاية.

لم يكن «شيلر» أقل ميلاً من «جيمس» إلى أن يسترسل فى تأمل ميتافيزيقى. فالواقع أنه يؤكد، أن «النزعة الإنسانية»، أو النظرة التشبيهية، تتطلب منا أنه يجب علينا أن ننظر إلى العالم على أنه «مرن تمامًا»[١]، ويمكن تعديله بصورة لا محدودة، وأنه ما يمكن أن نصنعه نحن. لكن على الرغم من أنه يسلِّم بأن أنصار النزعة الإنسانية أو البرجماتيين ينظرون إلى مجهودات الميتافيزيقيين نظرة متسامحة، ويقرون بقيمة جمالية لمذاهبهم، فإنه «يبدو أن الميتافيزيقا، فى الوقت نفسه، محكوم عليها بأن تظل تخمينات شخصية عن الواقع المطلق، وتظل أدنى فى القيمة الموضوعية من العلوم، التى تكون، فى جوهرها، مناهج «عامة» لمعالجة الظواهر[٢]. وهنا نرى أيضًا الصعوبة التى تواجه «شيلر» فى تفسير، بدقة، ماذا يمكن أن يعنى «ما يعمل» خارج مجال الفروض العلمية. ولذلك ينسب قيمة جمالية بدلاً من قيمة - الصدق إلى النظريات الميتافيزيقية. ويرجع ذلك، بوضوح، إلى أنه ينظر إلى الفروض العلمية على أنها ممكنة التحقق تجريبيًا، فى حين أن المذاهب الميتافيزيقية ليست كذلك. ونرتد مرة ثانية إلى السؤال عما إذا كان التحقق، وهو نوع من «العمل»، لا يبين أن فرضًا ما يكون صادقًا (أو يميل إلى بيانه)، بدلاً من أن يكوِّن صدقه.

إن إسهام «شيلر» الرئيسى للبرجماتية يتمثل فى معالجته للمنطق، معالجة أكثر حرفية وتفصيلاً من معالجة «وليم جيمس». غير أنه لا يمكن أن يقال إن تفسيره الشامل للمنطق يبرهن على «قيمة – بقائه».

---

(١) Axioms as Postulates in Personal Idealism, P. 61.

(٢) Contemporary British Philosophy, First series, p. 409.

الفصل السادس عشر

تجريبية چون ديوى

حياته وكتاباته - النزعةالتجريبية الطبيعية: التفكير، التجربة والمعرفة - وظيفة الفلسفة - الذرائعية: المنطق والصدق - النظرية الأخلاقية - بعض مضامين النظرية الاجتماعية والتربوية - الدين فى الفلسفة الطبيعية - بعض التعليقات النقدية على فلسفة ديوى

١ - وُلِد «جون ديوى» J. Dewey فى «برلنجتون»، بولاية فرمونت، وبعد أن درس بجامعة «فرمونت» أصبح مدرساً بمدرسة عليا (ثانوية). غير أن اهتمامه بالفلسفة أدى به إلى أن يرسل إلى «وليم تورى هاريس» مقالاً عن الفروض الميتافيزيقية للمذهب المادى آملاً أن ينشره فى «مجلة الفلسفة النظرية»[1]، ونتج عن التشجيع الذى استقبل به مقاله أن دخل جامعة «جون هوبكنز» عام ١٨٨٢. وفى الجامعة درس مقررات فى المنطق على يد «تشارلز بيرس»، غير أن التأثير الأساسى على تفكيره مارسه «ج. س. موريس»، الفيلسوف المثالى ، الذى دخل معه «ديوى» فى علاقة صداقة شخصية.

---

(١) نُشر المقال فى إصدار شهر إبريل عام ١٨٨٢ (المؤلف).

حاضر «ديوى» فى جامعة «متشجن» منذ عام ١٨٨٤ حتى عام ١٨٨٨، كان فى البداية مدرسًا للفلسفة ثم بعد ذلك أستاذًا مساعدًا، بعد أن قضى عامًا أستاذًا فى جامعة «منيسوتا». وفى عام ١٨٨٩ عاد إلى «متشجن» رئيسًا لقسم الفلسفة، وشغل هذا المنصب حتى عام ١٨٩٤ عندما ذهب إلى «شيكاغو». فى أثناء هذه الفترة، انشغل ديوى بمسائل منطقية وسيكولوجية وأخلاقية، وانسلخ عن المثالية التى تعلمها من «موريس»[١]. وفى عام ١٨٨٧ نشر كتابه «علم النفس»، ونشر فى عام ١٨٩١ «مجمل نظرية نقدية فى الأخلاق» ، ونشر فى عام ١٨٩٤ «دراسة الأخلاق: مجمل».

منذ عام ١٨٩٤ حتى عام ١٩٠٤ كان «ديوى» رئيسًا لقسم الفلسفة فى جامعة «شيكاغو»، حيث أسس «مدرسة على هيئة معمل»[٢] عام ١٨٩٦. وشملت مؤلفات هذه الفترة: «عقيدتى التربوية» (١٨٩٧)، و«المدرسة والمجتمع» (١٩٠٠)، و «دراسات فى النظرية المنطقية» (١٩٠٣)، و«الشروط المنطقية للمعالجة العلمية للأخلاق» (١٩٠٣).

وفى عام ١٩٠٤ ذهب ديوى إلى جامعة «كولومبيا» أستاذًا للفلسفة، وأصبح أستاذًا غير متفرغ فى عام ١٩٢٩[٣]. ونشر كتابه «الأخلاق»[٤] عام ١٩٠٨، و«كيف نفكر» عام ١٩١٠، و«تأثير دارون على الفكر المعاصر ومقالات أخرى» عام ١٩١٠، و«مدارس الغد» عام ١٩١٥، و «الديمقراطية والتربية» ١٩١٦، و «مقالات فى المنطق التجريبى» عام ١٩١٦، و «تجديد فى الفلسفة» عام ١٩٢٠، و «الطبيعة البشرية والسلوك» عام ١٩٢٢[٥]، و «التجربة والطبيعة» عام ١٩٢٥، و «البحث عن اليقين»

---

(١) يشير ديوى فى هذا الارتباط إلى التأثير الذى مارسه كتاب وليم جيمس «مبادىء علم النفس» على تفكيره (المؤلف).

(٢) عُرفت «المدرسة التجريبية» بوجه عام بأنها مدرسة ديوى (المؤلف).

(٣) قام «ديوى» فى خلال هذه الفترة برحلات كثيرة إلى الخارج، إلى أوربا، والشرق الأقصى، والمكسيك، وإلى روسيا عام ١٩٢٨ (المؤلف).

(٤) كُتب بالتعاون مع «ج. هـ. تفتسون» (المؤلف).

(٥) له ترجمة عربية بقلم د. محمد لبيب النجيحى، مكتبة الخانجى القاهرة ١٩٩٥

عام ١٩٢٩[١]. أما بالنسبة للمؤلفات المتأخرة فهى: «الفن خبرة» عام ١٩٣٤، و «الإيمان المشترك» عام ١٩٣٤، و«التجربة والتربية» عام ١٩٣٨، و «المنطق: نظرية البحث» عام ١٩٣٨، و «نظرية القيمة» عام ١٩٣٩، و «التربية اليوم» عام ١٩٤٠، و «مشكلات البشر» عام ١٩٤٦، و «المعرفة وما يُعرف» عام ١٩٤٩.

ربما كان «ديوى» خارج الولايات المتحدة على الأقل شهيرًا «بمذهبه فى الذرائع» **Instrumentalism**، صياغته الخاصة للبرجماتية. بيد أنه لم يكن، بالتأكيد، الرجل الذى اهتم ببساطة بنظريات عامة عن التفكير والصدق. فقد اهتم بعمق بمشكلات القيمة والسلوك البشرى، وبمشكلات المجتمع والتربية. كما تبين القائمة السابقة لمؤلفاته. وقد مارس فى الميدان الأخير – التربية – بصفة خاصة تأثيرًا عظيمًا فى أمريكا. ويتضح أن أفكاره لم تنل قبولاً كليًا. غير أنها لم تُهمل. ويمكننا أن نقول، بوجه عام، إن «وليم جيمس» و«جون ديوى» كانا المفكرين اللذين بذلا جهدًا كبيرًا من أجل جذب انتباه الجمهور المثقف فى الولايات المتحدة إلى الفلسفة.

٢ – يصف «ديوى» فلسفته، فى الغالب، بأنها مذهب طبيعى تجريبى، أو مذهب تجريبى طبيعى. وربما يمكن توضيح معنى هذين الوصفين جيدًا بأن نقول شيئًا ما عن تفسيره لطبيعة التفكير ووظيفته. ويمكن أن نبدأ بالنظر إلى معنى لفظ «مذهب طبيعى» (أو نزعة طبيعية) فى هذا السياق.

أولاً، التفكير، ليس عند ديوى عملية نهائية، مطلقة، تخلق حقيقة موضوعية بمعنى ميتافيزيقى. وليس شيئًا موجودًا فى الإنسان يمثل عنصرًا لا طبيعيا؛ بمعنى أنه يضع الإنسان فوق الطبيعة وفى مقابلها. إنه على المدى البعيد صورة متطورة إلى حد كبير من العلاقة الفعالة بين كائن حى وبيئته. صحيح، على الرغم من أن «ديوى» يميل إلى استخدام لغة سلوكية، فإنه يعى جيدًا أن الحياة الذهنية للإنسان لها خصائصها

---

(١) له ترجمة عربية بقلم د. أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية عام ١٩٦٠

الخاصة. ومع ذلك، فإن المسألة هي أنه يرفض أن يبدأ، مثلاً، بالتمييز بين الذات والموضوع، كما يرفض أن يبدأ من نقطة انطلاق مطلقة ونهائية، وإنما ينظر إلى حياة الإنسان الذهنية على أنها تفترض وتتطور من علاقات سابقة، وعلى أنها تقع داخل مجال الطبيعة تماماً. إن التفكير هو عملية من بين العمليات الطبيعية الأخرى، أو نشاط من بين الأنشطة الطبيعية الأخرى.

إن كل الأشياء تتفاعل بطريقة ما مع بيئتها. غير أنها لا تتفاعل كلها، بوضوح، بنفس الطريقة. ففي مجموعة معينة من الظروف، يمكن أن يقال إن شيئًا جماداً، مثلاً، يتفاعل أو لا يتفاعل. إن الموقف لا يضع أية مشكلة يمكن أن يعرفها الشيء بأنها مشكلة، ويمكن أن يستجيب لها بطريقة انتقائية. ومع ذلك، عندما نتجه إلى خضم الحياة، فإننا نجد استجابات انتقائية. فكلما أصبحت الكائنات الحية أكثر تركيبًا، أصبحت بيئتها أكثر جمعًا بين النقائض. أعني أنها تصبح غير متيقنة بصورة أكثر من الاستجابات أو الأفعال التي تستدعيها لمصالح الحياة، وما هي الأفعال التي تناسب سلسلة تدعم استمرار الحياة. و«بالدرجة التي تحدث بها الاستجابات لما هو مشكوك فيه بوصفه المشكوك فيه، فإنها تكتسب خاصية ذهنية»[١]. وفضلاً عن ذلك، عندما تمتلك هذه الاستجابات ميلاً موجهًا إلى تغيير ما هو غير مأمون إلى ما هو مأمون، وتغيير ما يحتوى على إشكال إلى ما هو محلول وليس به مشكلة، «فإنها تكون عاقلة وذهنية أيضًا»[٢].

وبالتالي نستطيع أن نقول إن التفكير، عند ديوى، هو صورة متطورة جداً من العلاقة بين المثير والاستجابة على المستوى البيولوچي الخالص. إن الموجود البشرى، فى تفاعله مع بيئته، يسلك أساسًا، مثل أى كائن حي، وفقًا لعادات راسخة. بيد أن

(١) The Quest for certainty, p. 225.

(٢) Ibid.

المواقف تنشأ ويدركها التفكير على أنها مواقف تحتوى على إشكال، وأنها تستدعى، بالتالى، البحث أو التفكير، وتتوقف الاستجابة المباشرة، بمعنى ما. لكن الاستجابة، بمعنى آخر، لا تتوقف. لأن هدف التفكير، الذى يحث عليه موقف يحتوى على إشكال، هو تحويل أو بناء مجموعة الظروف السابقة من جديد التى تسبب المشكلة أو الصعوبة. وبمعنى آخر؛ إنه يهدف إلى تغيير فى البيئة. «ليس هناك بحث لا يتضمن إحداث تغيير ما فى ظروف البيئة»[١]. وهذا يعنى أن النتيجة التى تصل إليها عملية البحث هى فعل مُخطط، أو مجموعة أفعال، أو خطة لفعل ممكن يغير الموقف الذى يحتوى على إشكال. وهكذا، فإن التفكير «ذرائعى» أو «أداتى»، وله وظيفة عملية. ومع ذلك فإن القول بأنه يعين على النشاط والفاعلية ليس قولاً دقيقًا تمامًا؛ لأنه هو نفسه صورة من النشاط والفاعلية. ويمكن أن يُنظر إليه على أنه جزء من عملية كلية لنشاط يستطيع الإنسان عن طريقه أن يبحث عن حل مواقف تحتوى على إشكال بإحداث تغيرات فى البيئة، عن طريق تغيير «موقف غير محدد»؛ أى موقف تتصارع فيه العناصر، أو لا تنسجم وتسبب، بالتالى، مشكلة للتفكير، فى «موقف محدد، أعنى كلاً موحداً. وبهذا المعنى، لا يوقف التفكير، بالتالى، عملية الاستجابة؛ لأنه هو نفسه جزء من الاستجابة الكلية. غير أن عملية البحث تفترض معرفة بموقف يحتوى على إشكال من حيث إنه يحتوى على إشكال. ولذلك يمكن أن يقال إن الاستجابة تتوقف، إذا كنا نعنى بالاستجابة الاستجابة الغريزية أو أنها تنتج، ببساطة، وفق عادة راسخة.

إن الإنسان يستطيع، بالتأكيد، أن يستجيب لموقف يحتوى على إشكال بطريقة غير ذكية. خذ مثالاً بسيطًا هو : إن الإنسان قد يتملكه الغضب، ويدمر أداة أو وسيلة لا تؤدى وظيفتها بصورة ملائمة. بيد أن هذا النوع من رد الفعل من الواضح أنه لا يفيد. ولكى يحل مشكلته، يجب عليه أن يبحث فيما هو خطأ من جهة الأداة، وينظر

(١) Logic, 1, p. 42.

كيف يقدم الأشياء بصورة صحيحة. والنتيجة التى يصل إليها هى خطة لفعل ممكن يُنتظر منها أن تحول الموقف الذى يحتوى على إشكال.

هذا مثال مأخوذ من مستوى الحس المشترك. غير أن ديوى لا يقر بأن هناك أية فجوة لا يمكن عبورها، أو تمييز ثابت صلب بين مستوى الحس المشترك ومستوى العلم مثلاً. إذ إن البحث العلمى قد يحتوى على عمليات ممتدة لا تكون أفعالاً ظاهرة فى الحس العادى، بل هى عمليات عن طريق رموز. ومع ذلك فالمسار الشامل للفرض، والاستنباط، والتجربة التى يتم التحكم فيها، تنتج ببساطة فى صورة أكثر تعقيداً ورقيّاً فى عملية البحث التى تثيرها مشكلة عملية فى الحياة اليومية. بل حتى العمليات المركبة عن طريق رموز تهدف إلى تغيير الموقف الذى يحتوى على إشكال الذى يؤدى إلى ظهور الفرض. وهكذا فإن التفكير يكون باستمرار عمليًا بطريقة ما، سواء يحدث على مستوى الحس المشترك أم على مستوى النظرية العلمية. إنه فى كلتا الحالتين طريقة لمعالجة موقف يحتوى على إشكال.

ويجب أن نلاحظ أن ديوى عندما يتحدث عن إحداث تغيير فى البيئة، فإنه يجب ألا يُفهم لفظ إحداث تغيير فى البيئة على أنه يشير فقط وبالتحديد إلى بيئة الإنسان الطبيعية، أعنى عالم الطبيعة الفيزيائية. إذ إن «البيئة التى تعيش فيها الموجودات البشرية، وتعمل وتبحث فيها، ليست ببساطة طبيعية. فهى ثقافية أيضًا»[(١)]. وصراع القيم، مثلاً، فى مجتمع معين يؤدى إلى موقف يحتوى على إشكال، يحدث حله تغيراً فى البيئة الثقافية.

يناظر هذا التفسير للتفكير ووظيفته الأساسية الواقعة التى تقول إن: «الإنسان الذى يعيش فى عالم المخاطر والمجازفات يكون مجبراً على أن يبحث عن الأمن

---

(١) Logic, 1, p. 42.

والأمان»[١]. ومن الواضح بالطبع، أنه عندما تواجه الإنسان مواقف خطيرة تتهدده، ويعرفها بوصفها كذلك، فإن الفعل هو الذى يكون مطلوبًا، وليس، ببساطة، التفكير. ولا داعى للقول بأن ديوى على وعى تام، فى الوقت نفسه، بأن البحث والتفكير لا يؤديان بالضرورة إلى الفعل بالمعنى العادى. فالبحث العلمى، مثلاً، قد ينتهى بفكرة أو مجموعة أفكار، أى بنظرية علمية أو فرض علمى. إن تفسير «ديوى» للتفكير لا يستلزم، بالفعل، وجهة النظر التى تقول إن: «الأفكار هى خطط وألوان من التدبير توقعية تؤثر فى بناء عينى من جديد للشروط السابقة للوجود»[٢]. إن الفرض العلمى تنبؤى، ولذلك يتطلع، إن جاز التعبير، للتحقق. غير أن العالم قد لا يكون فى مقدوره أن يتحقق منه هنا والآن. أو قد لا يختار أن يفعل ذلك. ومن ثم ينتهى بحثه بمجموعة أفكار؛ ولا تكون لديه معرفة مؤكدة. غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن الأفكار تنبؤية؛ أى أنها خطط ممكنة لفعل ممكن.

وعلى سبيل التشبيه نقول إنه إذا ما استثار الإنسان للبحث أو التفكير فى موقف إشكالى أخلاقى فإن الحكم الأخلاقى الذى يصدره فى النهاية هو خطة أو توجه لفعل ممكن، وإذا التزم الإنسان بمبدأ أخلاقى معين، فإنه يعبر عن استعداده للفعل بطرق معينة فى ظروف معينة. ولكن على الرغم من أن تفكيره يتجه إلى فعل ما ، فإن الفعل لا ينتج بالضرورة. إن الحكم الذى يصدره هو اتجاه نحو فعل ممكن.

وبالتالى، هناك معنى حقيقى يكون به كل موقف يحتوى على إشكال فريدًا ولا يمكن أن يتكرر. وعندما يتصور «ديوى» هذا الجانب من المسألة، فإنه يميل إلى التقليل من قيمة النظريات العامة. غير أنه واضح وجلىّ أن العالم يعمل عن طريق مفاهيم عامة ونظريات؛ وتظهر معرفة «ديوى» بالواقعة فى إصراره على أن ارتباط

(١) The Quest for certainity, p. 3.

(٢) Ibid, p. 166.

نظرية بفعل هو «بطرق ممكنة من الإجراء وليس بالطرق التى وُجد أنها مطلوبة بالفعل وبصورة مباشرة»[١]. وفى الوقت نفسه يظهر التوتر بين ميل إلى التقليل من قيمة المفاهيم العامة والنظريات، بالنظر إلى الواقعة التى تقول إن البحث تحث عليه مواقف معينة تحتوى على إشكال، ويهدف إلى تغييرها، ومعرفة بالواقعة التى تقول إن التفكير العلمى يعمل عن طريق أفكار عامة، ويكوِّن نظريات عامة، نقول يظهر ذلك فيما يجب أن يقوله «ديوى» عن طبيعة الفلسفة. غير أنه يمكن ترك هذه المسألة للقسم القادم.

لقد رأينا أن تفسير «ديوى» للتفكير تفسير «طبيعى»؛ بمعنى أنه يصور التفكير بأنه تطوير للعلاقة بين الكائن الحى وبيئته. «إن العمليات الذهنية تظهر فى سلوك النوع البيولوجى، ويمهد السلوك الطريق لهذه العمليات»[٢]. ولا ينكر المذهب الطبيعى، بالتأكيد، الاختلافات، وإنما يتعهد بتفسير هذه الاختلافات دون لجوء إلى أى مصدر غير طبيعى، أو فاعل. وبمعنى آخر، لابد أن يتمثل التفكير على أنه نتاج للتطور.

وفضلاً عن ذلك، فإنه يمكن وصف تفسير «ديوى» للتفكير بأنه «تجريبى»؛ بمعنى أن التفكير يُصور على أنه يبدأ من التجارب، وعلى أنه يرتد إلى التجارب. إن عملية البحث تتحرك عندما تواجه الذات موقفًا يحتوى على إشكال فى بيئتها، وتنتهى، سواء بصورة فعلية أم بصورة مثالية، بتغيير ما فى البيئة، أو فى الإنسان نفسه. ويؤكد «ديوى» فى الوقت نفسه أن التفكير يصنع أو يبنى موضوع المعرفة من جديد. ولأن هذا القول يبدو، لأول وهلة، أنه يمثل موقفًا مثاليًا ولا يمثل موقفًا تجريبيًا، فإنه يحتاج إلى تفسير.

---

(١) Logic, p. 49.

(٢) Ibid, p. 43.

يُفترض أن التجربة (أو الخبرة) بوجه عام، صفقة؛ أى أنها عملية فعل وتحمل؛ علاقة نشطة بين كائن حى وبيئته. والتجربة الأولية أو المباشرة عند «ديوى» ليست معرفية فى طابعها. فهى «لا تحتوى على تقسيم بين الفعل والمادة، بين الذات والموضوع، وإنما تحتوى عليهما فى كل لا يمكن تحليله»[١]. فما يُخبر لا يتموضع عن طريق ذات بوصفه علامة لها دلالة أو معنى. إن تمييزاً مثل التمييز بين الذات والموضوع لا ينشأ إلا بالنسبة للتأمل. وشىء ما لا يفترض، أو، بالأحرى، لا يكتسى بالدلالة إلا من حيث إنه نتاج عملية بحث أو تفكير. فقلم الحبر، مثلاً، لا يكون له دلالة بالنسبة لى إلا عن طريق وظيفته أو وظائفه. وتكون له دلالة عن طريق وظيفته من حيث إنه نتاج عملية بحث أو تفكير. وبالتالى، من حيث إن «ديوى» يحتفظ بلفظ «موضوع المعرفة» من أجل لفظ عملية البحث أو التفكير، فإنه يستطيع أن يقول إن التفكير يصنع أو يبنى موضوع المعرفة من جديد.

لقد عانى «ديوى» من جهة، لكى يبين أن تفسيره لنشاط المعرفة لا يستلزم النتيجة التى تقول إن الأشياء لا توجد بصور سابقة على الوجود الذى نخبره، أو على الوجود الذى نفكر فيه[٢]. ومن جهة أخرى، اتهم بتوحيده موضوع المعرفة بلفظ البحث بالقول بأنه، بمعنى ما، نتاج التفكير[٣]. لأن لفظ البحث هو الموقف المحدد الذى يحل محل موقف غير محدد أو يحتوى على إشكال. ومع ذلك يبرهن «ديوى» على أن «المعرفة ليست تشويهًا أو إفسادًا يضفى على موضوعها سمات لا تنتمى إليها، بل هى فعل يضفى على مادتها غير المعرفية سمات لا تنتمى إليها»[٤]. إن حل موقف يحتوى على

---

(١) Experience and Nature, p. 8 (Dever Publications edition 1958).

(٢) يشير ديوى، مثلاً، إلى «أننى أعتقد أنه من الواضح بدرجةكافية أننا نخبر معظم الأشياء من حيث إنها تسبق خبرتنا لها من الناحية الزمنية» (المؤلف).

The Infulence of Darwin, p.280.

(٣) كلمة البحث Inquiry تعنى عند ديوى الرغبة فى تغيير الواقع تغييراً يكون أكثر تحقيقًا لمصالح الإنسان. (المراجع)

(٤) Experience and Nature, p. 381.

إشكال أو عملية الاكتساء بدلالة محددة هي تشويه أو إفساد أكثر من أن تكون فعل المهندس الذي يضفي على حجر وخشب كيفيات وعلاقات لا يمتلكانها من قبل.

وإذا تساءلنا لماذا يقبل «ديوي» هذه النظرية الوحيدة عن المعرفة؛ التي توحد موضوع المعرفة بلفظ عملية البحث، فإن من أحد الأسباب هو أنه يريد أن يتخلص مما يسميه «نظرية المشاهد في المعرفة»[١]. وفقًا لهذه النظرية يكون لدينا، العارف Knower، من جهة، وموضوع المعرفة، من جهة أخرى، الذي لا يتأثر تمامًا بعملية المعرفة. ومن ثم تواجهنا مشكلة إيجاد جسر بين عملية المعرفة التي تحدث بأكملها داخل ذات المشاهد، والموضوع الذي لايهمه أن يُعرف. ومع ذلك، إذا فهمنا أن موضوع المعرفة يوجد من حيث هو كذلك عن طريق عملية المعرفة، فإن هذه الصعوبة لا تنشأ.

إن القول بأن موضوع المعرفة يوجد عن طريق عملية المعرفة قد يكون، منظوراً إليه في ذاته، تحصيل حاصل. لأن القول بأنه لا شيء يكوّن موضوعًا للمعرفة إلا بأن يُعرف هو تحصيل حاصل. غير أن «ديوي» لا يقصد بوضوح، أن يكون القول تحصيل حاصل: فهو يقصد أن يقول شيئًا أكثر. وما يقصده هو تصوير عملية المعرفة بأنها صورة متطورة إلى حد كبير للعلاقة النشطة بين كائن حي وبيئته؛ علاقة يحدث بواسطتها تغيير في البيئة. وبمعنى آخر، يهتم «ديوي» بتقديم تفسير طبيعي للمعرفة، وباستبعاد أي مفهوم منها من حيث إنه ظاهرة غامضة، تكون فريدة في نوعها تماماً. كما أنه يهتم بتوحيد النظرية بالممارسة. ولذلك تتمثل المعرفة بأنها فعل، أو صنع، وليست «رؤية» كما هي الحال في النظرية المسماة بنظرية المشاهد.

٣ – إن تفسير «ديوي» للتفكير والمعرفة يتصل، بوضوح، بتصوره للفلسفة وبأحكامه عن الفلاسفة الآخرين. فهو، مثلاً، يعارض بشدة الفكرة التي تقول إن

(١) The Quest for certainity, p. 23.

الفلسفة تهتم بمجال وجود وصدق ثابتين ولازمين لها. والواقع إننا نستطيع، أن نفسر أصل هذه الفكرة. إن العالم غير مأمون ومحفوف بالخطر[١]. أعنى أن المخاطر التى يتعرض لها الناس مواقف موضوعية. وعندما تُدرك على أنها مخاطر، فإنها تصبح مواقف تحتوى على إشكال يحاول الإنسان أن يحلها. غير أن وسيلته لفعل ذلك محدودة. وفضلاً عن ذلك، يصبح الإنسان فى بحثه عن الأمن، وبالتالى عن اليقين، واعيًا بأن العالم التجريبى، الذى هو عالم متغير، لا يمكن أن يزوده بأمن مطلق وبيقين مطلق. ونجد الفلاسفة اليونان مثل «أفلاطون» قد قاموا بتمييز حاد بين العالم التجريبى المتغير، ومجال الوجود الثابت والصدق. وهكذا أصبحت النظرية منفصلة عن الممارسة[٢] وظلت الفلسفة نشاطًا بالفعل. لأن التفكير هو، باستمرار، نشاط. لكن عند أرسطو، مثلاً، يسمو النشاط النظرى الخالص، أى حياة التأمل، على الحياة العملية؛ أعنى حياة الفعل فى عالم متغير. وأصبح ضروريًا إعادة التفكير إلى وظيفته الحقيقية وهى أن يتجه نحو حل مواقف غير محددة أو تحتوى على إشكال عن طريق إحداث تغيرات فى البيئة وفى الإنسان نفسه. إن التفكير والممارسة لابد أن يرتبطا معًا.

ونرى هذه الوحدة للتفكير والممارسة، بصورة أكثر وضوحًا وجلاء، فى نشأة العلم الحديث. ففى المراحل المبكرة من التاريخ حاول الإنسان أن يتحكم فى قوى الطبيعة الغامضة والتى كانت تهدده عن طريق السحر، أو بأن يشخصها ويحاول أن يرضيها، على الرغم من أنه مارس أيضًا أفعالاً بسيطة مثل الزراعة. ثم رأينا، بعد ذلك، أنه نشأ ذلك الانفصال بين النظرية والممارسة الذى أحدثته الفلسفة، فقد حلّت فكرة الإنسان من حيث إنه فاعل محل فكرة الإنسان من حيث إنه ملاحظ. لكن مع نشأة العلم

---

(١) Experience and Nature, p. 42.

(٢) كان ديوى، بالطبع، على وعى بالجوانب العملية فى فكر أفلاطون وأرسطو. غير أنه يعارض الفكرة الكلية عن وجود ثابت، وصدق ثابت. الانفصال بين مجال الوجود ومجال الصيرورة هو الجانب من فلسفة أفلاطون الذى يشدد عليه. (المؤلف).

الحديث نجد ظهور اتجاه جديد إلى التغيير. لأن العالم يرى أننا لا نستطيع أن نفهم عملية التغير، والتحكم فيها، داخل حدود، وإحداث التغيرات التى نرغبها، ومنع تلك التى نعتبرها غير مرغوب فيها عن طريق ربط الظواهر. وهكذا لم يعد التفكير موجهاً نحو مجال سماوى ذى وجود وحقيقة ثابتين؛ لقد أصبح محصوراً فى البيئة التى نخبرها، على الرغم من أنه يقوم على أساس أكثر يقيناً مما كان فى المراحل المبكرة من البشرية. ومع النمو والتقدم المستمر للعلوم تغير اتجاه الإنسان كله نحو التفكير والمعرفة. ولابد من تأمل هذا الموقف الجديد، أو الرؤية الجديدة لوظيفة التفكير والمعرفة فى تصورنا للفلسفة.

إن العلوم الجزئية ليست هى نفسها، بالتالى، فلسفة. غير أن العلم قد يُتصور، بصفة عامة، على أنه يقدم لنا صورة عالم لا يهتم بقيم أخلاقية؛ على أنه يستبعد من الطبيعة كل الكيفيات والقيم. و«هكذا خُلقت المشكلة الدائمة للفلسفة الحديثة: أى علاقة العلم بالأشياء التى نقدرها، ونحبها، ولها سلطة فى توجيه سلوكنا»[1]. وأصبحت هذه المشكلة، التى شغلت تفكير كانط، مثلاً، «الصياغة الفلسفية للصراع الشائع بين العلم والدين»[2]. وقد حاول فلاسفة التراث الروحى والمثالى، منذ زمن كانط، أو بالأحرى منذ زمن ديكارت فصاعداً أن يحلوا المشكلة بالقول بأنه يمكن تصور عالم العلم بأمان بوصفه مجال المادة والآلية، المجرد من الكيفيات والقيم، لأن «المادة والآلية يمتلكان أساسهما فى عقل لا مادى»[3]. وبمعنى آخر، حاول الفلاسفة أن يوفقوا بين النظرة العلمية عن العالم، كما تصوروها، وتأكيد حقيقة القيم عن طريق تطوير صياغاتهم المتعددة لنفس النوع من الانفصال أو الثنائية التى تميز المذهب الأفلاطونى.

---

(١) The Quest for certainity, p. 103.

(٢) Ibid, p. 41.

(٣) Ibid, p. 42.

من الواضح أن «ديوى» لا علاقة له بهذه الطريقة فى حل المشكلة لأنها، ببساطة، تخص، من وجهة نظره، إحياء ميتافيزيقا عفا عليها الزمن. لكن على الرغم من أنه يرفض الفكرة التى تقول بأن هناك قيمًا ثابتة لا تتغير، أو تجاوز العالم المتغير، فإنه لم تكن لديه أدنى نية لأن يقلل من شأن القيم، دع عنك أن ينكرها. ولذلك ألزمته نزعته الطبيعية بالتأكيد بأن «القيم» توجد، بمعنى ما، داخل الطبيعة، وأن التقدم فى المعرفة العلمية لا يشكل تهديدًا أيًا كان لحقيقة القيمة. «لماذا لا ننتقل لنستخدم مكاسبنا فى العلم لكى نحسن أحكامنا عن القيم، وننظم أفعالنا حتى نجعل القيم أكثر أمانًا وتشارك فى الوجود بصورة أكثر اتساعا؟»[١]. ليست مهمة الفيلسوف أن يبرهن، بوجه عام، على وجود قيم. لأن الاعتقادات عن القيم وأحكام القيمة هى، لا محالة من خصائص الإنسان؛ وأية فلسفة حقيقية عن التجربة تعى هذه الحقيقة؛ وهى أن «ما لا مناص منه لا يحتاج إلى برهان على وجوده»[٢]. بيد أن وجدانات الإنسان، ورغباته، وأغراضه، ووسائله تحتاج إلى توجيه، ولا يكون ذلك ممكنًا إلا عن طريق المعرفة. وهنا تستطيع الفلسفة أن تقدم التوجيه. إذ إن الفيلسوف يستطيع أن يفحص القيم المقبولة والمثل العليا فى مجتمع معين على ضوء نتائجها، ويمكنه فى الوقت نفسه أن يحاول حل الصراعات بين القيم والمثل العليا التى تنشأ داخل مجتمع عن طريق بيان الطريق لإمكانات جديدة، ويغير، بالتالى، مواقف غير محددة أو تحتوى على إشكال فى البيئة الثقافية إلى مواقف محددة.

وبالتالى، فإن وظيفة الفلسفة هى وظيفة نقدية وبنائية، أو أنها، بالأحرى، تبنى من جديد. وهى نقدية بالنظر إلى البناء من جديد. ولذلك نستطيع أن نقول إن الفلسفة هى، فى جوهرها، عملية. ومن حيث إنه لا مشاحة فى أن الفيلسوف ينافس العالم على

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid, p. 299.

أرضه الخاصة، فإن ديوى يشدد، بصورة طبيعية،على الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية، وعلى فلسفة التربية. حقًا، إن الفيلسوف ليس مقيداً بهذه الموضوعات على الإطلاق. ففلسفة الخبرة تضم داخل منطقة بحثها،كما يرى «ديوى» فى كتابه «دراسات فى النظرية المنطقية» كل أوجه الخبرة البشرية، بما فى ذلك العالم العلمى، والدينى، والأخلاقى، والجمالى، وأيضًا العالم الاجتماعى - الثقافى فى صورته المنظمة. وتبحث العلاقات بين هذه الميادين المختلفة. لكن إذا فكرنا فى حل المواقف المعينة التى تحتوى على إشكال، فإن الفيلسوف لن يكون أكثر قدرة على حل المشكلات العلمية من العالم. وبالتالى، فمن الطبيعى، من وجهة النظر هذه، أن يقول «ديوى» إن «مهمة فلسفة المستقبل أن توضح أفكار الناس عن المنازعات الاجتماعية والأخلاقية الموجودة فى عصرهم. إن هدفها أن تصبح، بقدر المستطاع من الناحية البشرية، أداة معالجة هذه الصراعات»[١].

وإذا تصورنا الفيلسوف، بالتالى، على أنه ينشد إلقاء الضوء على مواقف معينة تحتوى على إشكال، فإنه يمكن أن نفهم أنه يحب التقليل من قيمة الأفكار العامة والنظريات. إننا نستطيع أن نفهم، مثلاً، أن تأكيد «ديوى» على أنه بينما كانت المناقشة الفلسفية فى الماضى تتم عن«طريق الدولة، الفرد»[٢]، «فإن ما هو مطلوب، بالفعل، هو إلقاء الضوء على تلك المجموعة من الأفراد، هذا الموجود البشرى العينى أو ذاك، هذا الموقف الخاص أو ذاك، أو التنظيم الاجتماعى»[٣]. وبمعنى آخر، عندما اهتم «ديوى» بالتشديد على الوظيفة العملية للفلسفة، فإنه مال إلى التقليل من قيمة المفاهيم العامة والنظريات من حيث إنها منفصلة عن الحياة العينية، والتجربة، ومن حيث إنها ترتبط

---

(١) Reconstruction in Philosophy,, p. 26.

(٢) Ibid, p. 188.

(٣) Reconstruction in Philosophy, p. 188.

بوجهة نظر عن الفلسفة بوصفها نشاطًا تأمليًا خالصًا. إن موقفه هو تعبير عن احتجاجه على فصل النظرية عن الممارسة.

ولا شك أن القارئ سيعترض قائلاً إن ذلك ليس من عمل الفيلسوف من حيث هو فيلسوف حل مشكلات سياسية معينة أكثر من أن تكون مهمته حل مشكلات علمية معينة. غير أن «ديوى» لا يقصد، بالفعل، أن يقول إن عمل الفيلسوف أن يقوم بذلك. بل إن ما يزعمه هو أن «التأثير الحقيقى للبناء الفلسفى من جديد»[١] يتمثل فى تطوير مناهج لبناء مواقف معينة تحتوى على إشكال من جديد. وبمعنى آخر، يهتم «ديوى» «بتحويل المنهج التجريبى من الميدان الفنى للتجربة الفيزيائية إلى ميدان أكثر اتساعًا للحياة البشرية[٢]. ويتطلب هذا التحويل، بوضوح، نظرية عامة عن المنهج التجريبى، بينما يستلزم استخدام المنهج «التوجيه عن طريق أفكار والمعرفة»[٣]. حقًا، لم يكن لدى «ديوى» أدنى نية لأن يشجع تطوير منهج يُفترض أنه يمتلك صحة قبلية، ومطلقة وكلية. فهو يصر على أن ما نحتاجه هو فحص عقلى للنتائج الفعلية للعادات الموروثة وللمؤسسات بالنظر إلى فحص عقلى للطرق التى يجب أن تُعدل فيها عاداتها ومؤسساتها تنتج النتائج التى ننظر إليها على أنها مرغوبة. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن جزءًا كبيرًا من تفكيره كان مخصصًا لتطوير منطق عام عن الخبرة، ونظرية عامة عن منهج تجريبى.

وهكذا، فإنها تكون صورة هزلية فاضحة للممارسة الفعلية عند ديوى، إذا صوره المرء بأنه يحتقر كل المفاهيم العامة، وكل النظريات العامة، حتى إذا كان يتحتم علينا أن نتصوره بأنه يستغنى بالفعل عن هذه المفاهيم وهذه النظريات. فبدون هذه المفاهيم

---

(١) Ibid, p. 188.

(٢) Ibid, p. 193.

(٣) The Quest for certainity, p. 273.

وهذه النظريات لا يستطيع المرء أن يكون فيلسوفًا على الإطلاق. صحيح أن ديوى يؤكد باستمرار فى مساهمته لمجلد من مقالات عنوانه «العقل المبدع» (١٩١٧) - يؤكدأنه لما كانت «الحقيقة» لفظًا دلاليًا؛ أى يدل، بعدم اهتمام، وعدم تمييز، على أن كل شيء يحدث، فإنه لن تكون هناك نظرية عامة عن الحقيقة «ممكنة أو مطلوبة»[١]. وهى نتيجة لا تبدو أنها تنتج من المقدمات. بيد أنه يمكن القول بإنصاف إنه هو نفسه طوّر نظرية كهذه فى كتابه «التجربة والطبيعة» (١٩٢٥)، على الرغم من أنها ليست، بدون شك، نظرية عن أية حقيقة تجاوز الطبيعة. وعلى نحو مماثل، على الرغم من أنه يرفض فى كتابه «تجديد فى الفلسفة» الحديث عن «الدولة»، فإن ذلك لا يمنعه من تطوير نظرية عن الدولة. كما أنه عندما يؤكد أن أية فلسفة لا تنعزل عن الحياة الحديثة يجب أن تعالج «مشكلة استعادة التكامل والتعاون بين اعتقادات الإنسان عن العالم الذى يعيش فيه، واعتقاداته عن القيم والأغراض التى توجه سلوكه»[٢]، إنه يشير إلى مشكلة ربما لا يمكن مناقشتها دون أفكار عامة. إنها ليست، بالفعل، مسألة تأكيد أن ديوى يناقض نفسه باستمرار. إذ إن المرء يرفض، مثلاً، أن يتحدث عن «الدولة» قاصداً بذلك ماهية أزلية، ومع ذلك يصنع تعميمات تقوم على تأمل فى الدول الفعلية. ولكنها بالأحرى مسألة تأكيد أن إصرار «ديوى» على الممارسة، من حيث إنها نهاية البحث فى بناء موقف معين مشكل من جديد، يؤدى به، أحيانًا، إلى أن يتحدث بطريقة لا تتفق مع ممارسته الفعلية.

٤- لقد لاحظنا التشديد الذى يقوم به «ديوى» على مصطلح البحث - فالبحث من حيث إنه «التحويل المنظم أو الموجه لموقف غير محدد إلى موقف محدد فى تمييزاته وعلاقاته التى يتكون منها من أجل تحويل عناصر الموقف الأصلى إلى كل

---

(١) Creative Intelligence, p. 55.

(٢) The Quest for Certainity, p. 255.

موحد»[١]. ولذلك ينادى بمنطق جديد للبحث. وإذا نظرنا إلى المنطق الأرسطى من الناحية التاريخية الخالصة؛ أى من جهة علاقته بالثقافة اليونانية، فإنه يستحق الإعجاب الذى تلقاه[٢]. لأن تحليل «الخطاب بمعزل عن العمليات التى يؤثر بها»[٣]، هو أمر مدهش. ومحاولة المحافظة على المنطق الأرسطى والإبقاء عليه عندما فوض العلم الخلفية الأنطولوجية عن الماهيات والأنواع التى يقوم عليها هى، فى الوقت نفسه، «المصدر الأساسى للبس موجود فى النظرية المنطقية»[٤]. وفضلاً عن ذلك، إذا تم الإبقاء على هذا المنطق عندما نرفض فروضه الأنطولوجية، فإنه يصبح، لا محالة، صوريًا خالصًا وغير كاف تمامًا كمنطق للبحث. حقًا، إن منطق أرسطو يبقى نموذجًا بمعنى أنه يضم فى خطة موحدة الحس المشترك وعلم عصره. غير أن عصره ليس هو عصرنا. وما نحتاج إليه هو نظرية موحدة عن بحث يكون متاحًا للاستخدام فى ميادين أخرى «النموذج الصحيح لبحث تجريبى وعملى فى العمل»[٥] ولا يتطلب ذلك رد كل الميادين الأخرى للبحث إلى العلم الفيزيائى. بل ويجب بالأحرى أن يجد منطق البحث، حتى الآن، تمثله فى العلم الفيزيائى، ولابد أن يُجرد، إن جاز التعبير، ويُرد إلى منطق عام للبحث يمكن استخدامه فى كل «المباحث التى تهتم ببناء جديد مترو للتجربة»[٦].

---

(١) Logic, pp. 104-5.

يعترض «برتراند رسل» على هذا التعريف بأنه ينطبق على نشاط مدرب فى تحويل مجموعة من الجنود الجدد إلى فرقة عسكرية على الرغم من أن هذا النشاط يصعب وصفه بأنه عملية بحث (المؤلف)

CF. The philosophy of John Dewey, edited by P.A. schilpp. p, 143.

(٢) Ibd, p. 94.

(٣) Ibid,

(٤) ibid

(٥) Logic, p. 98.

(٦) Reconstruction in Philosophy, p. 138.

وهكذا نتذكر مطلب هيوم وهو أنه يجب تطبيق منهج البحث التجريبي الذى أثبت أنه مفيد في العلم الطبيعي أو الفلسفة الطبيعية في ميدان الاستاطيقا، والأخلاق، والسياسة. غير أن «ديوى»، وهو يختلف عن «هيوم» يطوّر تفسيرًا محكمًا لمنطق البحث هذا.

ومن المتعذر تلخيص هذا التفسير هنا. بيد أنه يمكن ذكر خصائص معينة. يُنظر إلى المنطق، بوجه عام، على أنه، بالتأكيد، أداة، أعني على أنه وسيلة لجعل الفعل المتضمن في بناء موقف غير محدد أو يحتوى على إشكال من جديد عاقلاً، بدلاً من أن يكون أعمى. ويفترض الفعل العاقل عملية تفكير أو بحث، ويتطلب ذلك التعبير عن طريق الرموز، والصياغة في صورة قضايا. فالقضايا هي، بوجه عام، الأدوات المنطقية الضرورية للوصول إلى حكم نهائي له أهميته الوجودية؛ ويتم الوصول إلى الحكم النهائي عن طريق سلسلة من أحكام وسيطة. ولذلك يمكن وصف الحكم بأنه «عملية تحليل متصلة لموقف غير محدد، ولم يُحسم إلى موقف موحد بصورة محددة، عن طريق عمليات تحول موضوع معطى في أول الأمر»[١]. وهكذا يمكن النظر إلى عملية الحكم كلها والتفكير بأنها طور من الأفعال العاقلة، وبأنها، في الوقت نفسه، أداة لبناء فعلى من جديد لموقف. إن القضايا الكلية، مثلاً، هي صياغات لطرق ممكنة للفعل أو العمل[٢]. إنها كلها من النوع: «إذا... إذن».

وإذا كان التفكير المنطقى أداتيًا، فإن مشروعيته تظهر عن طريق نجاحه، ولذلك، فإن معيار الصحة هو بدقة «الدرجة التي يتخلص فيها التفكير، بالفعل، من المشكلة (الموقف الذى يحتوى على إشكال)، ويسمح لنا بأن ننتقل عن طريق حالات مختلفة من الخبرة تمتلك قيمة أكثر عمقًا وأكثر يقينًا»[٣]. وبناء على وجهة النظر هذه، يرفض ديوى

---

(١) Logic, p. 283.

(٢) Ibid, p. 264.

(٣) studies in Logical Theory, p. 3.

كثيراً ما يصور «ديوى»، لفظ البحث بأنه إثراء وتعميق للتجربة (المؤلف).

فكرة المبدأ الأساسى للمنطق من حيث إنها حقائق قبلية محددة وثابتة بصورة سابقة على كل بحث، ويتصورها بأنها تتولد فى عملية البحث نفسها. إنها تمثل شروطًا تكون، أثناء العملية المتصلة للبحث، متضمنة فى نجاحها أو أن نجاحها يتطلبها. وكما أن القوانين العلّية وظيفية فى طابعها، فكذلك الحال بالنسبة لما يُسمى بالمبادئ الأولى للمنطق. وتقاس صحتها عن طريق نجاحها. وهكذا ترتبط «النزعة الأداتية» أو «الذرائعية» بنزعة ديوى الطبيعية. فالمبادئ المنطقية الأساسية ليست حقائق أزلية، تجاوز العالم التجريبى المتغير، ويجب أن تُفهم بالغريزة؛ لأنها تتولد فى العملية الفعلية لعلاقة الإنسان النشطة ببيئته.

يعرف «ديوى» «النزعة الأداتية» أو الذرائعية فى مقال عن تطور البرجماتية الأمريكية بأنها «محاولة لتكوين نظرية منطقية دقيقة عن التصورات، والأحكام، والاستدلالات فى صورها المتنوعة، عن طريق النظر، أساسًا، إلى كيف يعمل التفكير فى التحديدات التجريبية لنتائج مستقبلية[١]. بيد أن هناك نظرية ذرائعية أخرى عن الصدق. ولابد أن نقدم بعض الملاحظات المختصرة عن هذا الموضوع.

يشير «ديوى» فى حاشية فى كتابه «المنطق» إلى أن «أفضل تعريف للصدق من وجهة النظر المنطقية أعرفه هو تعريف «بيرس»[٢]، وأعنى به أن ما هو صادق هو ذلك الرأى الذى يتحتم على جميع الباحثين أن يقبلوه فى نهاية الأمر. كما أنه يقتبس باستحسان قول «بيرس» إن الصدق هو اتفاق قضية مجردة مع الحد المثالى الذى يميل نحوه بحث ليس له نهاية إلى أن يجلب اعتقادًا علميًا. ومع ذلك يصر «ديوى» فى موضع آخر على أنه لو سئل ما الصدق الموجود هنا والآن، أو إن شئت فقل دون رجوع

(١) Twentieth Century Philosophy, edited by D.D. Runes, pp. 463-4 (New York, 1943).

(٢) Logic, p. 3345, Note 6.

إلى حد مثالى لكل بحث، فإن الإجابة ستكون هى أن القضية أو الفرض يكون صادقًا أو كاذبًا من حيث إنه يؤدى بنا إلى الغاية التى نضعها نصب أعيننا، أو يبعدنا عنها. وبمعنى آخر، «الفرض الذى يعمل هو الفرض الصادق»[1] وتنتج وجهة النظر هذه عن الصدق، فى رأى ديوى، بالطبع، من التصور التجريبى للمعنى.

لقد كان «ديوى» مهتمًا ببيان أنه إذا قيل إن الصدق هو الفائدة، أو المفيد،فإنه لا يُقصد من هذا القول توحيد الصدق «بغاية شخصية خالصة، أعنى منفعة عقد شخص معين النية عليها»[2]. ولابد أن تُفسر فكرة المنفعة فى هذا النشاط بالنسبة إلى عملية تحويل موقف يحتوى على إشكال. والموقف الذى يحتوى على إشكال هو شىء عام وموضوعى. فالمشكلة العملية، مثلاً، ليست قلقًا عصبيًا خاصًا، بل صعوبة موضوعية تُحل عن طريق مناهج موضوعية مناسبة. ولهذا السبب يتجنب «ديوى» الحديث مع «جيمس» عن الصدق بأنه المشبع أو ما يشبع. لأن طريقة الحديث هذه تفترض إشباعًا انفعاليًا خاصًا. وإذا استخدم لفظ «المشبع»، فإنه يجب علينا أن نفهم أن الإشباع الذى نتحدث عنه هو إشباع حاجات موقف عام يحتوى على إشكال، وليس إشباع الحاجات الانفعالية لأى فرد. إن حل مشكلة علمية قد يسبب، فى الحقيقة، تعاسة كبيرة للجنس البشرى. ومع ذلك من حيث إنها تعمل أو تظهر منفعتها عن طريق تحويل موقف يحتوى على إشكال موضوعى، فإنها تكون صادقة و«مشبعة».

وعلى الرغم من أن ديوى يصر على أن «النزعة الأداتية» أو الذرائعية لا تنكر موضوعية الصدق بأن تجعله مرتبطًا بشهوات الفرد، ورغباته، وحاجاته الانفعالية، فإنه كان على وعى تام، بالطبع، بأن نظريته تعارض نظرية الحقائق الأزلية، التى لا تتغير. وهو يقصد، بالفعل، وبوضوح، هذا التعارض. فهو ينظر إلى نظرية الحقائق الأزلية،

---

(١) Reconstruction in Philosophy, p. 156.

(٢) Ibid, p. 157.

التى لا تتغير على أنها تتضمن ميتافيزيقا معينة، أو وجهة نظر عن الواقع؛ أعنى التمييز بين المجال الظاهرى للصيرورة، ومجال الوجود الكامل، والثابت، الذى يُفهم فى صورة حقائق أزلية. وتختلف هذه الميتافيزيقا، بالتأكيد، عن نزعة «ديوى» الطبيعية. ولذلك، فإنه يصور ما يُسمى بالحقائق الثابتة بأنها، ببساطة، أدوات أو وسائل للتطبيق فى معرفة عالم الصيرورة؛ أدوات تظهر قيمتها، باستمرار، بالاستعمال. وبمعنى آخر، دلالتها هى دلالة وظيفية وليست أنطولوجية. ليس هناك صدق مقدس ولا تنتهك حرمته بصورة مطلقة، بل هناك بعض الحقائق التى لها قيمة وظيفية دائمة فى الممارسة.

ولهذه النظرية التى تذهب إلى أنه ليست هناك حقائق مقدسة ولا تنتهك حرمتها، وأن كل القضايا التى نعتقد أنها صادقة يمكن مراجعتها من حيث المبدأ، أو من وجهة نظر منطقية خالصة، نقول إن لهذه النظرية تطبيقات مهمة وواضحة فى ميدانى الأخلاق والسياسة. «فلنعمم الإقرار بأن ما هو صادق يعنى المتحقق، ولا شئ آخر يفرض على الناس مسئولية الإذعان لمعتقدات سياسية وأخلاقية، والخضوع لاختبار نتائج أحكامها المبجلة»(١). وهذا هو أحد الأسباب الرئيسية، فى رأى ديوى، لماذا تثير النظرية الذرائعية (الأداتية) عن الصدق الخوف والعداء فى أذهان كثيرة.

٥- وإذا تجاوزنا الآن عن أى نقد للنظرية الذرائعية (الأداتية) عن الصدق، فإننا نستطيع أن نتجه إلى الأخلاق التى ينظر إليها «ديوى» على أنها تهتم بالسلوك العاقل بالنظر إلى غاية ما؛ أعنى أنها تهتم، بوعى، بسلوك موجه. إن الفاعل الأخلاقى هو الذى يفترض لنفسه غاية تتحقق عن طريق فعل(٢). غير أن «ديوى» يصر على أن النشاط، الذى يتجه بوعى إلى غاية يعتقد الفاعل أنها ذات قيمة، يفرض عادات من حيث إنها ميول مكتسبة للاستجابة بطرق معينة لأنواع معينة من المنبهات. «إن الفعل

(١) Reconstruction in Philosophy, p. 160.

(٢) CF. for example, Outlines of critical theory of Ethics, p.3.

لابد أن يأتي قبل التفكير، ولابد أن تأتي العادة قبل القدرة على إثارة التفكير إذا اقتضت الحاجة إلى ذلك»[١]. وكما يعبر «ديوى» عن ذلك: فالإنسان هو وحده الذى تكون لديه عادات معينة خاصة بالموقف والاتجاه، والذى يكون فى إمكانه أن يقف منتصباً حتى إنه يستطيع أن يكوِّن لنفسه فكرة عن الوقفة المنتصبة من حيث إنها غاية يجب تعقبها بوعي. إن أفكارنا تعتمد، مثل إحساساتنا على الخبرة. «والخبرة التى تعتمد عليها أفكارنا وإحساساتنا هى عملية تكوين العادات - بصفة أساسية عملية الغرائز»[٢]. إننا نحصل على أغراضنا وأهدافنا الخاصة بالعمل عن طريق وسط للعادات.

إن إصرار «ديوى» على صلة الأخلاق بسيكولوجيا العادة يرجع، فى بعض الوجوه، إلى اقتناعه بأن العادات، من حيث إنها حاجات لأنواع معينة من الفعل، «تكوِّن الذات»[٣]، وأن «السلوك هو تغلغل العادات»[٤].لأنه إذا كان هذا التغلغل، بمعنى تكامل منسجم وموحد، شيئًا يتحقق وليس واقعة أصلية، فإنه ينجم عن ذلك، بوضوح، أنه يجب على النظرية الأخلاقية أن تضع العادات فى الاعتبار، من حيث إنها تهتم بتطوير الطبيعة البشرية.

بيد أن تشديد «ديوى» على سيكولوجيا العادة يرجع أيضًا إلى إصراره على أن تندرج الأخلاق فى تفسيره الطبيعى العام للخبرة. إن المذهب الطبيعى لا يستطيع أن يوفق بين هذه الأفكار من حيث إنها أفكار عن معايير أزلية؛ أى من حيث إنها قيم مطلقة دائمة، أو مشرع أخلاقى يجاوز الطبيعة. إن الحياة الأخلاقية كلها، عندما تشمل، بدون شك، مظهر العناصر الجديدة، لابد أن تتمثل من حيث إنها تطوير لتفاعل

---

(١) Human Nature and Conduct, p. 30.

(٢) Ibid, p. 32.

(٣) Ibid, p. 25.

(٤) Ibid, 38.

الكائن البشرى مع بيئته. ومن ثم فإن دراسة لسيكولوجيا بيولوجية واجتماعية أمر لا يمكن الاستغناء عنه للفيلسوف الأخلاقى الذى يهتم بالحياة الأخلاقية كما توجد بالفعل.

لقد لاحظنا من قبل أن البيئة، عند ديوى، لا تعنى ببساطة البيئة الفيزيائية، أعنى البيئة اللاإنسانية. إن علاقات الإنسان بالبيئة الاجتماعية، من وجهة النظر الأخلاقية ذات أهمية أولية بالفعل، لأنه من الخطأ الاعتقاد أن الأخلاق ينبغى أن تكون اجتماعية: «فالأخلاق هى اجتماعية»[١]. وهذه، ببساطة، واقعة تجريبية. صحيح أن العادات إلى حد ما، التى هى اطرادات واسعة الانتشار للعادة، توجد لأن الأفراد تواجههم مواقف متشابهة يتفاعلون معها بطرق متشابهة، «غير أنه صحيح إلى حد كبير أن العادات تستمر؛ لأن الأفراد يكوِّنون عاداتهم الشخصية فى ظروف أوجدتها تقاليدهم السابقة. والفرد يكتسب الأخلاق عادة عندما يرث لغة الجماعة الاجتماعية التى ينشأ فيها»[٢]. وربما يكون ذلك أكثر وضوحًا، بالفعل، فى حالة الصور الأولى للمجتمع. لأن الفرد فى المجتمع الحديث، على الأقل المجتمع ذى النمط الغربى الديمقراطى، يُقدم له مجالاً واسعًا من نماذج – العادة. غير أن العادات، على أية حال، من حيث إنها حاجات لطرق معينة من الفعل، ومن حيث إنها تكوِّن وجهات نظر معينة، تكوِّن معايير أخلاقية. ونستطيع أن نقول «إن الأخلاق تعنى، لأغراض عملية، العادات، تعنى عادات شعبية، تؤسس عادات جمعية»[٣].

وتميل العادات، فى الوقت نفسه، من حيث إنها اطرادات واسعة الانتشار للعادة، إلى أن تبقى وتخلِّد نفسها حتى عندما لم تعد تجيب حاجات الإنسان فى علاقته ببيئته. إنها تميل إلى أن تصبح مادة لنمط آلى، أى أنها تصبح عائقًا للنمو والتطور البشرى.

---

(١) Human Nature and Conduct, p. 319.

(٢) Ibid, p. 58.

(٣) Ibid, p. 75.

وقول ذلك يتضمن أن هناك عاملاً آخر فى الإنسان، إلى جانب العادة، يتصل بالأخلاق. وهذا العامل هو الباعث. إن العادات، من حيث إنها ميول مكتسبة للفعل بطرق معينة، تتبع بواعث غير مكتسبة أو لا تُتعلم.

ومع ذلك، فإن هذا التمييز يسبب صعوبة. فمن جهة، يمثل الباعث مجال التلقائية، وبالتالى إمكان معرفة العادات وفق مطالب مواقف جديدة. ومن جهة أخرى، ليست بواعث الإنسان، فى الغالب، منظمة بالقطع، وليست مهيأة بالطريقة التى تكون بها الغرائز الحيوانية منتظمة، ومهيأة. ولذلك فإنها لا تكتسب الدلالة والتحديد المطلوبين للسلوك البشرى إلا عن طريق حصرها فى عادات. وهكذا «يعتمد اتجاه النشاط الطبيعى على عادات مكتسبة، ومع ذلك لا يمكن تعديل العادات المكتسبة إلا عن طريق تبديل البواعث». وكيف يستطيع الإنسان، بالتالى، أن يغير عاداته لكى يواجه مواقف جديدة، والاحتياجات الجديدة لبيئة متغيرة؟ كيف يستطيع أن يغير نفسه؟

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا بإدخال فكرة الذكاء . عندما تجعل الظروف المتغيرة فى البيئة عادة ما بدون فائدة، أو ضارة، أو عندما يحدث صراع العادات، فإن الباعث يتحرر من تحكم العادة، ويبحث عن تعديل. إنه لو تُرك وشأنه، إن جاز التعبير، فإنه، ببساطة، يدمر سلسلة العادة إرباً إربًا فى عنفوان هائج. ومعنى ذلك فى الحياة الاجتماعية أنه إذا أصبحت عادات مجتمع مهجورة، أو ضارة، وإذا ترك الموقف وشأنه، فإن ثورة تحدث لا محالة، إذا لم يصبح المجتمع، ببساطة، خامداً ومتحجراً. والبديل، بوضوح، هو التبديل الذكى (العاقل) للباعث إلى عادات جديدة، والخلق الذكى لمؤسسات جديدة. وباختصار «إن كسر كعكة التقاليد يحرر البواعث (الدوافع)، ولكن عمل الذكاء هو أن يصل إلى أساليب استعمالها»[1].

---

(١) Ibid, p. 170.

ولذلك، فإنه يجب، بمعنى ما، على الذكاء، عندما يحاول أن يحول أو يبنى موقفًا أخلاقيًا إشكاليًا من جديد، أن يفكر مليًا فى الغايات والوسائل. غير أنه لا يوجد، عند ديوى، غايات ثابتة يمكن أن يعيها الذهن بوصفها شيئًا معطى منذ البداية، وصحيحة بصورة أزلية لا تتغير. ولا يقر بأن الغاية قيمة توجد وراء النشاط الذى يحاول أن يبلغها. «إن الغايات هى نتائج متوقعة تنشأ فى علَّة النشاط، وتُستخدم لكى تعطى للنشاط معنى إضافيًا، توجه مساره الأبعد»[1] وعندما لا نرضى بحالات موجودة، فإننا نستطيع، بالتأكيد، أن نصوِّر لأنفسنا مجموعة من حالات تقدم، إذا تحققت بالفعل، رضا . غير أن «ديوى» يصر على أن صورة متخيلة من هذا النوع لا تصبح هدفًا حقيقيًا،أو غاية منتظرة إلا عندما يتم تدبرها عن طريق العملية العينية الممكنة لتحقيقها بالفعل؛ أعنى عن طريق «وسيلة». ويجب علينا أن ندرس الطرق والأساليب التى تحدث بها نتائج بالفعل عن طريق نشاط علِّى تشبه تلك النتائج التى نرغبها. وعندما نستعرض الطريقة المقترحة للفعل، فإن التمييز بين الوسائل والغايات ينشأ داخل سلسلة الأفعال التى نتأملها.

من الممكن، بوضوح، للذكاء أن يعمل عن طريق معايير أخلاقية موجودة. غير أننا نتأمل مواقف تحتوى على إشكال تحتاج شيئًا غير تغيير الأفكار الأخلاقية الشائعة ومعايير مجتمع ما. ومهمة الذكاء فى هذه المواقف أن يفهم إمكانات النمو ويحققها بالفعل؛ أعنى إمكانات بناء الخبرة من جديد. حقًا «إن النمو ذاته هو الغاية الأخلاقية الوحيدة»[2]. ومرة أخرى إن «النمو»، أو البناء المستمر للخبرة من جديد، هو الغاية الوحيدة[3].

---

(١) Ibid, p. 225.

(٢) Reconstruction in Philosophy, p. 177.

(٣) Ibid, p. 184.

وثمة سؤال طبيعي يجب أن يُسئل وهو: النمو في أي اتجاه؟ والبناء من جديد من أجل أية غاية؟ لكن إذا كانت هذه الأسئلة تخص غاية نهائية غير النمو ذاته؛ أي البناء من جديد نفسه، فإنه لا يمكن أن يكون لها معنى في فلسفة «ديوي». فهو يسلّم، بالفعل، أن سعادة، أو رضا، قوى الطبيعة البشرية هي الغاية الأخلاقية. لكن لأن السعادة تتحول لأن تكون حياة، بينما «الحياة تعني النمو»[1]، فإنه يبدو أننا نكون خلف الغاية نفسها. إذ إن النمو الذي يشكل الغاية الأخلاقية هو نمو يجعل نمواً آخر ممكناً. وبمعنى آخر، النمو نفسه هو الغاية.

ومع ذلك، يجب أن نتذكر أنه، عند ديوي، لا يمكن أن تنفصل غاية حقيقية عن الوسيلة، أعني عن عملية تحققها بالفعل. ويخبرنا بأن «الخير يكمن في المعنى الذي ينتمي إلى نشاط عندما ينتهي صراع وعرقلة باعث وعادات متعددة غير متطابقة بحل موحد ومنظم ويعمل»[2]. ولذلك نستطيع أن نقول، ربما، تكون الغاية الأخلاقية، عند ديوي هي النمو؛ بمعنى التطور الديناميكي للطبيعة البشرية المتكاملة بصورة منسجمة، شريطة أن لا نتصور حالة محددة وثابتة من الكمال بوصفها الغاية النهائية. فليست هناك غاية نهائية عند «ديوي» سوى النمو ذاته. إن بلوغ غاية منتظرة محدودة ومحددة يفتح المجال أمام رؤى جديدة، ومهام جديدة، وإمكانات جديدة للفعل. ويكمن النمو الأخلاقي في فهم هذه الفرص والإمكانات وتحقيقها.

ولذلك يحاول «ديوي» أن يتخلص من مفهوم مجال قيم تتميز عن عالم الواقع. فالقيم ليست شيئاً معطى؛ وإنما تتكون عن طريق فعل التقييم؛ عن طريق حكم القيمة. وهذا الحكم ليس حكماً يقول إن شيئاً ما «يشبع». لأن قول ذلك، هو ببساطة صياغة قضية عن الواقع، مثل القضية التي تقول إن شيئاً ما حلو أو أبيض. إن صياغة حكم -

(١) Democracy and Education, p. 61.

(٢) Human Nature and Conduct, p. 210.

قيمة هو القول بأن شيئًا «مُشبّع»، بمعنى أنه يفى شروطًا يمكن تعيينها وتحديدها[1]. فعلى سبيل المثال: هل يخلق نشاط معين شروطًا لنمو أبعد، أو هل يعوق هذه الشروط؟ إذا قلت إنه يخلق شروطًا لنمو أبعد، فإننى أعلن أن النشاط يكون ذا قيمة أو يكون هو نفسه قيمة.

وقد يُعترض على قولنا بأن شيئًا ما يفى شروطًا معينة يمكن تعيينها لا يقل عن القول بأن موضوعًا ما «يشبع»؛ بمعنى أننى نفسى أو أناس كثيرون أو كل الناس يجدون أنه «مشبع». غير أن «ديوى» على وعى بأن السؤال عما إذا كان شىء ما قيمة هو السؤال عما إذا كان «شىء ما يجب أن يُعطى له قيمة أو يجب أن يُبجل؛ أى يجب أن يُستمتع به»[2]، والقول بأنه قيمة يعنى القول بأنه شىء يجب أن يُرغب فيه ويستمتع به[3].

وهكذا يكون لدينا التعريف التالى: «الأحكام عن القيمة هى أحكام عن شروط الموضوعات التى تُخبر ونتائجها؛ أى أنها أحكام عما ينظم تكوين رغباتنا، ووجداننا، ومُتعنا»[4].

ومع ذلك، فإن «ديوى» يشدد على حكم القيمة من حيث إنه شرط لعملية البحث، التى يحث عليها موقف يحتوى على إشكال لأن ذلك يمكنه من أن يقول إن نظريته عن القيم لم تتخلص من موضوعيتها. إن شيئًا ما يكون ذا قيمة إذا كان ملائمًا «لحاجات ومطالب يفرضها الموقف»[5]، أعنى، إذا واجه مطالب موقف موضوعى يحتوى على

---

(١) CF The Quest for Certainity, p. 260.

(٢) Ibid, p. 260.

(٣) الحكم على أن ما يجب أن يُرغب فيه ويُستمتع به هو، بالتالى، زعم عن فعل مستقبلى؛ أى أن له كيفية من الناحية القانونية، وليس له كيفية من الناحية الواقعية فحسب (المؤلف).

(٤) Ibid, p. 265.

(٥) Theory of valuation, p. 17.

إشكال، من جهة تحويله، أو بنائه من جديد. إن حكم القيمة تنبؤى، مثل الفرض العلمى، ولذلك يمكن التحقق منه بصورة تجريبية أو بصورة معملية «إن الأحكام على مجرى الفعل بأنه حسن أو سيئ، أكثر نفعًا أو أقل نفعًا، تُبرر بصورة تجريبية مثلما تُبرر القضايا اللاقيمية عن موضوع غير شخصى»[١]. إن تحول المنهج التجريبى من الفيزياء إلى الأخلاق يعنى، بالتأكيد، أنه يجب النظر إلى كل الأحكام والاعتقادات عن القيم على أنها فروض. بيد أن تفسيرها بهذه الطريقة هو تحويلها من مجال الذاتى إلى مجال الموضوعى؛ أى مجال ما يمكن التحقق منه. ولابد من تكريس اهتمام كبير لصياغتها مثلما يُكرس لصياغة الفروض العلمية.

٦- يتضمن إصرار «ديوى» على النمو، بوضوح، أن الشخصية شىء يجب أن يتحقق؛ شىء فى طور التكوين. بيد أن الشخص البشرى ليس، بالتأكيد، ذرة منعزلة. وإنها ليست، ببساطة، مسألة الفرد الذى يكون ملزمًا بأن ينظر إلى بيئته الاجتماعية لأنه كائن اجتماعى، سواء أحبها أم لا. وكل أفعاله «تحمل طابع مجتمعه مثلما تحمل، بالتأكيد، طابع اللغة التى يتحدث بها»[٢]. ويصدق ذلك حتى على مسارات النشاط التى يستحسنها المجتمع بوجه عام. إن علاقات الإنسان بأقرانه هى التى تزوده بفرص الفعل وبأدوات الانتفاع من هذه الفرص واستغلالها. ويتحقق ذلك فى حالة اللص، أو منْ يعمل فى تجارة الرقيق الأبيض بصورة لا تقل عن حالة المحب للخير.

وفى الوقت نفسه، لابد أن تُنظم البيئة الاجتماعية، بنظمها، وتُعدل بالطريقة التى تناسب جيدًا تحقيق التطوير الممكن الكامل بطرق مرغوب فيها لقدرات الأفراد. وتواجهنا لأول وهلة حلقة مفرغة. فمن جهة، يكون الفرد مقيدًا بالبيئة الاجتماعية

---

(١) ibid, p. 22.

(٢) Human Nature and Conduct, p. 317.

الموجودة فيما يتعلق بعاداته الخاصة بالفعل، وبأهدافه. ومن جهة أخرى، إذا تغيرت البيئة الاجتماعية أو تم تعديلها، فإن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق أفراد، حتى وإن كان عن طريق أفراد يعملون معًا ويشتركون فى أهداف عامة. وبالتالى، كيف يكون ممكنًا للفرد، الذى يكون مقيداً، لا محالة، عن طريق بيئته الاجتماعية أن يكرس نفسه لتغيير هذه البيئة بطريقة نشطة ومتروية؟

وإجابة «ديوى» هى ما يتوقعه المرء؛ أعنى عندما ينشأ موقف يحتوى على إشكال، مثل صراع بين حاجات الإنسان المتطورة، من جهة، ونظم اجتماعية موجودة، من جهة أخرى، فإن باعثًا يثير التفكير والبحث الموجهين نحو تحويل البيئة الاجتماعية أو بنائها من جديد. وكما هى الحال فى الأخلاق، تكون المهمة التى فى المتناول فى مقدمة تفكير «ديوى» باستمرار. إن وظيفة الفلسفة السياسية هى نقد النظم الموجودة على ضوء تطور الإنسان، وحاجات متغيرة، وتميز إمكانات عملية، وتبينها، للمستقبل، لكى تواجه حاجات الحاضر. وبمعنى آخر، ينظر «ديوى» إلى الفلسفة السياسية على أنها وسيلة (أداة) لفعل عينى. وهذا يعنى أن مهمة الفيلسوف السياسى ليست بناء «يوتوبيات». ولا يسمح لنفسه بأن يخضع لإغراء تصوير «الدولة»؛ أى التصور الجوهرى للدولة، الذى يُفترض أنه صحيح دائمًا. لأن فعل ذلك، هو، فى الحقيقة، تقديس، حتى وإن كان بدون وعى، حالة موجودة، ربما حالة يُعترض عليها، وتخضع للنقد. وعلى أية حال، إن الحلول التى ترمى إلى تغطية كل المواقف تعيق البحث بدلاً من أن تساعده. فإذا كنا نهتم، مثلاً، بتحديد قيمة نظام الملكية الخاصة فى مجتمع معين فى فترة معينة، فإنه يجب عدم افتراض أية مساعدة تقول إن الملكية الخاصة إما أن تكون حقًا مقدسًا، ولا يمكن انتهاكه، ودائمًا، أو أنها سرقة دائمًا.

يتضح أن عملية نقد النظم الاجتماعية الموجودة، وبيان الطريق إلى إمكانات عينية جديدة، تتطلب معياراً يمكن أن يرجع إليه الناس. والاختبار لكل النظم، سواء أكانت سياسية، أم قانونية، أم صناعية، هو، عند ديوى، «المساهمات التى يقومون بها لنمو

كل عضو من أعضاء المجتمع»[١]. ولهذا السبب يفضل ديوى الديمقراطية؛ أعنى من حيث إنها تقوم على «الإيمان بقدرات الطبيعة البشرية، الإيمان بالذكاء البشرى، وبقوة التجربة المشتركة، والمتعاونة»[٢]. ومع ذلك فإن «الشرط الأول لمجتمع منظم بصورة ديمقراطية هو نوع من المعرفة والاستبصار لم يوجد بعد»، على الرغم من أننا نستطيع أن نشير إلى بعض الشروط التى يجب أن تتحقق إذا كان يتحتم وجوده. إن الديمقراطية كما نعرفها هى، بالتالى، إقرار الاستخدام الحر للمنهج التجريبى فى البحث الاجتماعى والتفكير المطلوب لحل مشكلات صناعية، وسياسية، واجتماعية عينية.

لقد رأينا أن الغاية الأخلاقية عند «ديوى» هى النمو، وأن الدرجة التى تعين النظم السياسية والاجتماعية على النمو تقدم اختباراً لتحديد قيمة هذه النظم. كما أن فكرة النمو هى المفتاح لنظريته التربوية. «إن العملية التربوية تتفق، بالفعل، مع العملية الأخلاقية»[٣]. وإن التربية «تحصل من الحاضر على درجة ونوع النمو الموجود فى العملية التربوية»[٤]. وينجم عن هذا أنه لما كان النمو أو التطور لا يتوقف مع نهاية مرحلة المراهقة، فإنه يجب ألا يُنظر إلى التربية على أنها إعداد للحياة، فهو نفسه عملية من عمليات الحياة[٥]. «إن العملية التربوية ليس لها، فى حقيقة الأمر، نهاية وراء نفسها؛ إذ إنها هى غاية نفسها»[٦]. حقاً، إن التعليم الرسمى انتهى؛ بيد أن التأثير التربوى للمجتمع، أى العلاقات الاجتماعية والنظم الاجتماعية، يؤثر فى الكبار، كما يؤثر فى الصغار. وإذا نظرنا نظرة واسعة إلى التربية، كما نفعل، فإننا نستطيع أن

---

(١) The Problem of Men, p. 59.

(٢) The Public and Its Problems, p. 166.

نجد مناقشة ديوى الأكثر تفصيلاً للدولة فى هذا الكتاب (المؤلف)

(٣) Reconstruction in Philosophy, p. 183.

(٤) Ibid, pp. 184 - 5.

(٥) قام ديوى بتوسيع وجهة النظر هذه على سبيل المثال فى كتابه «عقيدتى التربوية» (المؤلف).

(٦) Democracy and Education, p. 59.

نرى أهمية إحداث تلك الإصلاحات الاجتماعية والسياسية التى يُحكم عليها بصورة أكثر احتمالاً بأنها ترعى القدرة على النمو، وتثير تلك الاستجابات التى تعين على تطور أبعد. فالأخلاق، والتربية، والسياسة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا.

وبعد أن يقدم «ديوى» وجهة النظر هذه العامة عن التربية، فإنه يشدد على الحاجة إلى جعل المدرسة مجتمعًا حقيقيًا بقدر المستطاع؛ أى أن تقدم الحياة الاجتماعية فى صورة بسيطة، وتنمى، بالتالى، تطوير قدرة الطفل على أن يساهم فى حياة المجتمع بوجه عام. وعلاوة على ذلك، يؤكد، كما يتوقع المرء، الحاجة إلى تدريب الطفل على البحث العقلى. وبعد أن استرعى انتباه «ديوى» التناقض بين نقص الاهتمام الذى يظهره أطفال كثيرون فى تعليمهم المدرسى، واهتمامهم النشط بتلك الأنشطة خارج سور المدرسة التى يستطيعون أن يشاركوا فيها بصورة شخصية وبهمة ونشاط، ينتهى إلى أنه يجب تغيير المناهج المدرسية لكى تسمح للطفل بأن يشارك بهمة ونشاط بقدر المستطاع فى عمليات عينية لبحث يقود من مواقف تحتوى على إشكال إلى سلوك معلن وظاهر، أو أفعال مطلوبة لتحويل الموقف. بيد أننا لا نستطيع أن ندخل فى تفصيلات أبعد عن أفكار «ديوى» عن التربية بالمعنى العادى. إن اقتناعه الرئيسى هو أن التربية يجب ألا تكون، ببساطة، تعليمًا لمواد متعددة، وإنما يجب أن تكون، بالأحرى، مجهوداً متماسكًا موحداً لرعاية تطور المواطنين الذين يستطيعون تحقيق النمو الأبعد للمجتمع عن طريق استخدام الذكاء بصورة مفيدة فى سياق اجتماعى.

٧- ظل ديوى لسنوات طويلة متحفظًا وملازمًا الصمت بالنسبة للدين، وفى كتابه «الطبيعة البشرية والسلوك» (١٩٢٢) تحدث عن الدين بوصفه «إحساسًا بالكل Whole»[١]، كما لاحظ أن «التجربة الدينية حقيقة واقعة بمقدار ما ترى وتنظم فى غمرة المجهود الذى نقوم به للتنبؤ بموضوعات مستقبلية، وهن وإخفاق عن طريق الإحساس

(١) Human Nature and Conduct, p. 331.

بكل متطور»[1]. ونجده في كتابه «البحث عن اليقين» (١٩٢٩) يؤكد أن الطبيعة، بما في ذلك بنى البشر، يمكنها، عندما يُنظر إليها على أنها مصدر المثل العليا للإنجاز ولإمكاناته، وبوصفها مقر كل صنوف الخير التي يتم بلوغها، أن تثير موقفًا دينيًا يمكن أن يوصف بأنه إحساس بإمكانات الوجود، وبأنه تكريس لعلّة تحقيقها الفعلي[2]. بيد أن هذه ملاحظات عارضة بصورة كبيرة أو صغيرة، ولم يعكف ديوى حتى عام ١٩٣٤، بالفعل، على موضوع الدين في كتابه «إيمان مشترك»، وهو النص المنشور لسلسلة محاضرات مؤسسة تيرى Terry التي ألقاها في جامعة «ييل».

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن «ديوى» لم يكتب من قبل سوى القليل من الدين، فإنه أوضح أنه يرفض أية عقائد محددة، وأية ممارسات دينية. وجليّ، بالفعل، أن نزعته الطبيعية التجريبية لم تفسح مجالاً للإيمان بموجود إلهي يفوق الطبيعة، أو لعبادته. كما أن «ديوى» أوضح في الوقت نفسه أنه أعطى قيمة لما يسميه بالموقف الديني. ونجده في كتابه «إيمان مشترك» يميز بين الاسم «الدين»، والصفة «ديني». ويرفض الاسم، بمعنى رفض العقائد، والمؤسسات والممارسات الدينية المحددة. ويقبل الصفة، بمعنى أنه يؤكد قيمة الدين من حيث إنه كيف للخبرة.

ومع ذلك، يجب علينا أن نفهم أن «ديوى» لا يتحدث عن أية تجربة دينية وصوفية بالتحديد، مثل التجربة التي قد تستخدم لتدعيم الإيمان بإله يفوق الطبيعة، إن الكيف الذي يضعه في اعتباره هو كيف يمكن أن ينتمي إلى تجربة لا توصف، عادة، بأنها دينية. فتجربة الشعور بالتوحد مع الكون، مع الطبيعة كلها، مثلاً، تمتلك هذا الكيف. ويربط «ديوى» في كتابه «إيمان مشترك» كيف «التدين» بالإيمان «بتوحد الذات عن طريق الولاء لغايات شاملة ومثالية، يقدمها لنا الخيال، وتستجيب لها الإرادة البشرية من حيث إنها جديرة بضبط وتنظيم رغباتنا، واختياراتنا»[3].

---

(١) Ibid, p. 264.

(٢) CF. the Quest for Certainity, pp. 288-91.

(٣) A Common Faith, p. 33.

أما بالنسبة لكلمة «الله» فإن ديوى على استعداد لأن يُبقى عليها، شريطة أن تُستخدم لكى لا تعنى موجوداً مجاوزاً للطبيعة، وإنما لكى تعنى، بالأحرى، وحدة الإمكانات المثالية التى يستطيع الإنسان أن يحققها بالفعل عن طريق الذكاء والفعل. «إننا لسنا فى حضرة مثل عليا تتجسد تماماً فى الوجود، ولسنا أيضاً فى حضرة مثل عليا هى مجرد مثل عليا ليس لها جذور، وأوهام، ويوتوبيات. لأن هناك قوى فى الطبيعة والمجتمع تولد المثل العليا وتدعمها. كما أنها، علاوة على ذلك، تتحد عن طريق الفعل الذى يعطيها التماسك والصلابة. وأنا أطلق اسم «الله» على هذه العلاقة النشطة بين ما هو ما هو مثالى، وما هو واقعى[1].

وبمعنى آخر، تستطيع فلسفة طبيعية أن تفسح مجالاً «لله» كما يتصور فى الدين اليهودى، والمسيحى، والإسلامى. غير أن فلسفة الخبرة لابد أن تفسح مجالاً للدين بمعنى ما للفظ. ولذلك، يجب أن نفصل كيف «التدين»، من حيث هو كذلك، عن خبرات دينية محددة؛ بمعنى خبرة ترمى إلى أن يكون لموضوعها وجود يجاوز الطبيعة، وترتبط من جديد بصورة أخرى من الخبرة. وكما يلاحظ «ديوى» فى كتابه «إيمان مشترك»، يمكن أن تنطبق صفة «دينى» على مواقف يمكن قبولها تجاه أى موضوع، أو أى مثل أعلى. فهى يمكن أن تنطبق على التجربة الجمالية، والعلمية، أو الأخلاقية،أو على تجربة الصداقة والحب. وبهذا المعنى، يمكن أن يهيمن الدين على الحياة بأسرها. بيد أن ديوى نفسه يشدد على الطابع الدينى لخبرة توحد الذات. لأن «الذات تتجه، باستمرار، نحو شىء يجاوزها[2]»، فإن توحدها المثالى يعتمد على جعل الذات منسجمة مع الكون؛ أى مع الطبيعة بوصفها كلاً. وهنا يشدد «ديوى»، كما نلاحظ، على الحركة نحو تحقيق الإمكانات المثالية. وربما قد يتوقع المرء أنه عرف مبدأ إلهيًا نشطًا يعمل فى الطبيعة،

---

(١) Ibid, pp. 50-1 .

(٢) Ibid, p. 10.

وخلالها، لتحقيق القيم وحفظها. لكن حتى إذا كان الكثير مما يقوله يتجه في اتجاه فكرة كهذه، فإن نزعته الطبيعية قد منعته، بصورة فعالة، من أن يأخذ هذه الخطوة.

٨- يتضح أن فلسفة «ديوى» ليست ميتافيزيقا، إذا كنا نعني بهذا اللفظ دراسة لنظرية عن حقيقة تجاوز ما هو تجريبي. لكنه على الرغم من أنه ينكر، كما لاحظنا، من وجهة واحدة على الأقل، أن أية نظرية عامة عن الحقيقة مطلوبة، أو حتى ممكنة، فإنه جليّ إلى حد كبير أنه يطور وجهة نظر عن العالم. وتندرج وجهات النظر عن العالم، بوجه عام، تحت عنوان الميتافيزيقا. من السذاجة أن نقول إن «ديوى» يأخذ، ببساطة، العالم كما يجده. لأن الواقعة الجلية هي أنه يفسره. وفي الحقيقة، على الرغم من كل ما يقوله ضد النظريات العامة، فإنه لا يمنع كل المحاولات لتحديد السمات العامة، على حد تعبيره، للوجود من كل الأنواع. وما يفعله هو أنه يصر على أن «النظر العام في الوجود الذي يمكن أن يستطيع بمفرده أن يحدد الميتافيزيقا بأي معنى معقول من الناحية التجريبية هو نفسه حقيقة مضافة من التفاعل، ويخضع، بالتالي، لطلب الذكاء مثل أي حدوث طبيعي آخر: أعني بحثًا في صلات ما يكتشفه، ومقدماته ونتائجه. إن الكون ليس سلسلة لامتناهية ممثلة لذاتها؛ لأن إضافة تمثل بداخله يجعله كونًا مختلفًا[١]». وإلى الحد الذي يُعترف فيه بالميتافيزيقا بمعنى الأنطولوجيا[٢]، فإن اكتشافاتها تصبح فروضًا تعمل، وتخضع كثيرًا للمراجعة مثل فروض العلم الفيزيائي. ومن المحتمل أن تكون وجهة نظر «ديوى» الخاصة عن العالم فرضًا يعمل هكذا.

ومما هو موضع خلاف أن وجهة النظر هذه عن العالم تظهر آثارًا لماضي صاحبها الهيجلي؛ بمعنى أن الطبيعة، تخضع، على أية حال، لروح «هيجل»، وأن «ديوى» يميل

(١) Experience and Nature. pp. 414 - 15.

الإشارة إلى سلسلة لا متناهية ممثلة لذاتها هي إشارة إلى مذهب «رويس» (المؤلف).

(٢) يعالج ديوى نفسه، مثلاً، مقولة العلّية (المؤلف).

إلى تفسير مذاهب الماضى الفلسفية من جهة الثقافات التى أحدثتها[1]. وتساعدنا النقطة الثانية هذه على تفسير الواقعة التى تقول إنه عندما عالج «ديوى» مذاهب الماضى، لم تقلقه الحجج التى قدمها أصحابها دفاعًا عنها إلا بدرجة قليلة جداً، إن لم تكن قد أقلقته على الإطلاق، وأطال الحديث عن عدم مقدرة هذه المذاهب على معالجة المواقف التى تحتوى على إشكال التى نشأت من الثقافة المعاصرة. ويتفق هذا الموقف، بالتأكيد، مع وجهة النظر الذرائعية (الأداتية) عن الصدق. لكن النتيجة هى أن القارئ الفطن والناقد لكتبه يجد له انطباعًا هو أن وجهة النظر الطبيعية عن العالم مفترضة، وليست مبرهنة. وهذا الانطباع فى رأى كاتب هذه السطور ليس مبرراً. إذ يفترض «ديوى»، ببساطة، أن زمن التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية هو الماضى، وأن هذه التفسيرات زائفة. وملاحظة أن هذه التفسيرات لا تخدم كوسائل لحل، أعنى، مشكلات اجتماعية معاصرة، مثلاً، لا تكفى لأن تبيّن صحة الفرض.

وقد يكون الرد هو أنه إذا نجحت فلسفة «ديوى» عن الخبرة، أى وجهة نظره العامة عن العالم، فى تقديم تفسير متماسك وموحد للخبرات كلها، فإن تفسيراً أبعد لن يكون مطلوباً لاستبعاد فروض زائدة تجاوز حدود النزعة الطبيعية (المذهب الطبيعى). لكن ما إذا كانت فلسفة «ديوى» كلها متماسكة بالفعل، هو أمر موضع خلاف. انظر، مثلاً، إلى إنكاره للقيم المطلقة والغايات الثابتة. إنه يؤكد، كما رأينا، موضوعية القيم؛ غير أنه ينظر إليها على أنها ترتبط بالمواقف التى تحتوى على إشكال التى تحدث عملية البحث التى تنتهى بأحكام – القيمة. ومع ذلك يبدو، بالتأكيد، أن «ديوى» نفسه يتحدث عن «النمو» كما لو كان قيمة مطلقة وغاية فى ذاته، أى غاية تحددها طبيعة الإنسان، وتحددها، فى النهاية، طبيعة الحقيقة: كما أن «ديوى» يهتم بتفسير أنه ليست لديه نية

(١) فهيجل، مثلاً يعتقد أن «كلا منا هو ابن عصره وربيب زمانه، وبالمثل فإن الفلسفة هى عصرها ملخصاً فى الفكر ...» ص ١١٦ من ترجمتنا العربية لأصول فلسفة الحق، وهذا يعنى أن الفلسفة تُفسر فى ضوء البيئة الثقافية التى نشأت فيها. (المراجع)

لإنكار وجود عالم سابق على الخبرة البشرية؛ ويؤكد أننا نخبر أشياء كثيرة من حيث إنها تسبق خبرتنا إياها. وهناك، في الوقت نفسه، ميل قوى لتفسير «الخبرة» عن طريق بناء المواقف من جديد، أي بناء من جديد يجعل العالم يختلف عما يكون عليه بدون تفكير بشرى إجرائي. ويشير ذلك إلى نظرية عن خبرة خلاقة مبدعة تميل إلى تحويل ما هو معطى بصورة سابقة إلى نوع من شيء في ذاته غامض.

واضح أن وجود ألوان عدم الاتساق في تفكير «ديوى» لا يبطل النزعة الطبيعية (المذهب الطبيعي). بل يجعل، على أية حال، فرضاً عن وجهة نظر طبيعية معرضاً للنقد أكثر مما هو موجود لو أن «ديوى» نجح في تقديم وجهة نظر عن العالم متماسكة وموحدة تماماً، أو نجح في تقديم تفسير للخبرة. ولا يكفي، بصورة واضحة، الرد بأن وجهة نظر «ديوى» عن العالم هي، بناء على مقدماته الخاصة، فرض «ناجح» يجب أن يُحكم عليه عن طريق «نتائجه»، ولا عن طريق الغياب النسبي لحجج تدافع عنه. لأن «نجاح» وجهة نظر عن العالم يظهر، بصورة دقيقة، في قدرتها على أن تقدم لنا سيطرة صورية متماسكة وموحدة على المعطيات.

وإذا ولينا وجوهنا شطر نظرية «ديوى» المنطقية، فإننا نواجه، أيضاً، صعوبات ذات أهمية ما. فعلى الرغم من أنه يعرف، مثلاً، أن هناك مبادئ منطقية أساسية تظهر نفسها على أنها أدوات نافعة بصورة موضوعية في معالجة مواقف تحتوى على إشكال، فإنه يصر على أنه ليس هناك، من وجهة نظر منطقية خالصة، مبدأ مقدس لا ينتهك: فكل شيء يمكن مراجعته من حيث المبدأ. ويفترض «ديوى» في الوقت نفسه، بوضوح، أن الذكاء لا يمكنه أن يقنع بموقف يحتوى على إشكال، أى لا يمكن أن يقنع بصراع أو «تناقض» لا يُحل. فالذهن مجبر على أن يتجه نحو التغلب على هذه التناقضات[1].

---

(١) هناك، بالتأكيد، اختلاف كبير بين موقف «هيجل» وموقف «ديوى» لأن «ديوى» يهتم بتحويل موقف، ولا يهتم، ببساطة، بالتغلب الجدلى على تناقض. لكن كلا منهما يفترض أن التناقض شيء يجب التغلب عليه (المؤلف).

ويبدو أن ذلك يتضمن مطلبًا مطقًا للعقل؛ مطلبًا يصعب التوفيق بينه وبين وجهة النظر التى تقول إن المبادئ المنطقية ليست مطلقة.

كما يبدو أن هناك غموضًا فى استخدام كلمة «نتائج» «فالفرض العلمى يُفسر بأنه تنبؤى، ويتم التحقق منه إذا تحققت النتائج المتنبأ بها، التى تشكل معنى الفرض. وسواء جلب التحقيق رضا وإشباعًا للناس أم لا، فإن هذه مسألة لا تمت بصلة للموضوع. إن «ديوى» يهتم فى هذا السياق بتجنب الاعتراض، الذى تعرض له جيمس، وهو أن الطابع «المرضى» للقضية هو معيار صدقها. لكنه عندما يصل إلى المجالات الاجتماعية والسياسية، فإننا نستطيع أن نرى ميلاً إلى الانزلاق فى تفسير «النتائج» بأنها نتائج مرغوب فيها. وربما يرد «ديوى» بقوله إن ما يتحدث عنه هو نتائج «منتظرة». فحل موقف اجتماعى أو سياسى يحتوى على إشكال «يقصد» نتائج معينة. ويثبت التحقق، كما هى الحال فى الفروض العلمية، صحة الحل المقترح. وسواء أحب الناس الحل أم لا، فإن ذلك أمر لا يمت للموضوع بصلة. وفى كلتا الحالتين؛ أى فى حالة الحل الاجتماعى أو السياسى، أو الخطة كما فى حالة الفرض العلمى، يكون اختبار الصدق أو الصحة موضوعيًا. ومع ذلك، يبدو جليًا، إلى حد ما، أن «ديوى» يميز من الناحية العملية بين خطط سياسية، وحلول، ونظريات عن طريق مساهمتها فى النمو؛ أى تحقيقها لغاية ينظر إليها على أنها مرغوب فيها. وقد يطبق المرء، بالتأكيد، المعيار نفسه بمعنى مماثل على فروض علمية. فالفرض الذى يميل إلى إيقاف بحث علمى أبعد، مثلاً، لا يمكن قبوله بوصفه صادقًا. لكن اختبار الصدق لم يعد، من ثم، ببساطة، تحقيق النتائج التى يُفترض أنها تكوِّن معنى الفرض، على الرغم من أنه قد يميل، بالفعل، إلى الاتفاق مع تصور «بيرس» للصدق بأنه الحد المثالى الذى يتجه نحو كل بحث.

إن قوة فلسفة «ديوى» تكمن، بدون شك، فى واقعة مؤداها أن صاحبها يضع نصب عينيه باستمرار الواقع التجريبى، أو المواقف العينية، وأيضًا قدرة الذكاء البشرى، والإرادة على معالجة هذه المواقف، وخلق إمكانات لتطور أبعد.لقد أنزل

«ديوى» الفلسفة إلى الأرض، وحاول أن يبيّن صلتها بمشكلات عينية؛ أخلاقية، واجتماعية، وتربوية. ويساعد ذلك على تفسير تأثيره العظيم. إنه كاتب ممل إلى حد ما، وليس كاتبًا دقيقًا وواضحًا بصورة تلفت الأنظار. إن نجاحه فى أن تلفت أفكاره انتباه كثير من أبناء بلده لا يرجع إلى مواهبه الأدبية: فهو يجب أن يُعزى إلى حد كبير إلى الأهمية العملية لأفكاره. وفضلاً عن ذلك، فإن وجهة نظره العامة عن العالم يمكن أن تروق أولئك الذين ينظرون إلى المبادئ اللاهوتية والميتافيزيقية على أنها بالية وعفا عليها الزمن، وربما أيضًا على أنها محاولات لحفظ مصالح مكتسبة، وأولئك الذين يبحثون، فى الوقت نفسه، عن فلسفة تتطلع إلى المستقبل لا تلجأ، على الإطلاق، إلى حقائق تجاوز الطبيعة، لكنها تبرر، بمعنى ما، إيمانًا بتقدم بشرى لا محدود.

ولهذه الأسباب، قد تبدو همة اكتشاف صنوف عدم الاتساق وصنوف الغموض فى تفكير «ديوى» لبعض الأذهان نوعًا حقيرًا من لعبة يلعبونها، أو قطعًا تافهًا لفلسفة مغروسة بصلابة، بوجه عام، فى غبار التجربة. وقد يبدو للبعض، مع ذلك، أن الأهمية العملية قد بيعت، إن جاز التعبير، على حساب تفسير دقيق ومحكم، وشرح وتبرير لأسس الفلسفة. كما أنه قد يبدو أن فلسفة «ديوى» تقوم، على المدى البعيد، على حكم القيمة؛ أى قيمة الفعل. ويمكن للمرء، بالتأكيد، أن يقيم فلسفة على حكم أو على أحكام القيمة. لكن من المرغوب فيه أنه فى هذه الحالة يجب الإفصاح عن الأحكام، وإلا فإن المرء قد يعتقد، مثلاً، أن النظرية الذرائعية (الأداتية) عن الصدق هى، ببساطة، نتيجة تحليل نزيه.

الجزء الخامس

الثورة على المذهب المثالى

الفصل السابع عشر

المذهب الواقعى (الواقعية) فى بريطانيا وأمريكا

ملاحظات تمهيدية ـ بعض الفلاسفة الواقعيين فى أكسفورد - ملاحظات مختصرة على مناقشة أخلاقية فى أكسفورد ـ المذهب اللاواقعى الأمريكى - المذهب الواقعى النقدى فى أمريكا ـ وجهة نظر صموئيل ألكسندر عن العالم ـ إشارة إلى ألفرد نورث وايتهد

١- عندما نتصور الثورة على المذهب المثالى فى بريطانيا العظمى، فإن الأسماء التى تتبادر إلى الذهن مباشرة هى أسماء هذين الرجلين من «كمبردج» وهما: جورج إدوارد مور، وبرتراند رسل. ويُعرف «مور»، بوجه عام، بأنه واحد من الملهمين للحركة التحليلية، كما تُسمى عادة، التى تمتعت بنجاح واسع فى النصف الأول من القرن العشرين. أما «رسل»، فإلى جانب كونه رائداً آخر من رواد هذه الحركة، فهو الفيلسوف البريطانى لهذا القرن المعروف معرفة واسعة وعلى نطاق واسع. ولذلك، فقد قرر كاتب هذه السطور أن يؤجل المعالجة المختصرة لهما التى يسمح بها مجال هذا المجلد، وأن يعالج فى البداية عدداً من الأعلام الصغار نسبياً، حتى إذا كان ذلك يعنى إغفال متطلبات الترتيب الزمنى.

٢- لقد ذكرنا من قبل الطريقة التى أصبح بها المذهب المثالى يحتل مكانًا مهيمنًا فى الجامعات البريطانية، لاسيما فى أكسفورد، إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر. لكن حتى انتصار المذهب المثالى فى «أكسفورد» لم يكن كاملاً. إذ إن «توماس كيس» T. Case (١٨٤٤ - ١٩٢٥)، مثلاً، الذى شغل كرسى الميتافيزيقا من عام ١٨٩٩ حتى عام ١٩١٠، وكان رئيسًا لكلية «كوربس كريستى» (جسد المسيح) من عام ١٩٠٤ حتى عام ١٩٢٤، نقول إنه نشر كتابه «الواقعية فى الأخلاق» عام ١٨٧٧، و«الواقعية الفيزيائية» عام ١٨٨٨ . صحيح، بالفعل أن المذهب الواقعى عند «كيس» كان يعارض المثالية الذاتية، والمذهب الظاهرى (مذهب الظواهر) ولا يعارض المثالية الموضوعية، أو المثالية المطلقة. لأنه يكمن، أساسًا، فى أطروحة تقول إن هناك عالمًا من أشياء حقيقى، ويمكن معرفته، ويوجد باستقلال عن المعطيات الحسية[1]. وفى نفس الوقت، بينما كان «كيس» فى صف الفلاسفة المثاليين فى الحرب ضد المذهب المادى، فإنه نظر إلى نفسه على أنه يواصل، أو يستعيد، واقعية «فرنسيس بيكون»، والعلماء مثل «نيوتن»، وعلى أنه خصم للحركة المثالية المتعارف عليها آنذاك[2].

وكان «جون كوك وليسون» J. Cook Wilson (١٨٤٩ - ١٩١٥) خصمًا شهيرًا للمذهب المثالى، وقد شغل كرسى المنطق فى جامعة «أكسفورد» من عام ١٨٨٩ حتى وفاته. ولم ينشر سوى القليل جدًا، وكان تأثيره الرئيسى فى عملية التدريس. بيد أن مجلدين عبارة عن مجموعة محاضرات فى المنطق، ومقالات وخطابات، مع ترجمة ذاتية قام على نشرها المحرر «أ.س.ل. فاركويرسون» Farquharson، وقد ظهرت غُفلاً عام ١٩٢٦ تحت عنوان «القضية والاستدلال».

(١) ومع ذلك يجب ملاحظة أنه على الرغم من أنه يمكن معرفة أشياء فيزيائية مستقلة بالنسبة لـ«كيس»، فإن وجودها وطبيعتها تعرفان بصورة مباشرة، أى يُستدل عليهما من معطيات حسية، تكون تعديلات مسببة للجهاز العصبى (المؤلف).

(٢) مما له أهميته أن «كيس» هو كاتب المقال عن أرسطو فى الطبعة الحادية عشرة لدائرة المعارف البريطانية (المؤلف).

عندما كان «كوك ولسون» طالبًا فى الجامعة تأثر بـ«توماس هل جرين»، ثم ذهب أخيرًا إلى «جوتنجن» لكى يسمع «لوتزه». غير أنه أصبح، بالتدريج، ناقدًا حادًا للمذهب المثالى. ومع ذلك، لم يضع فى مقابله وجهة نظر مناهضة عن العالم. تمثلت قوته، من ناحية، فى الهجوم، ومن ناحية أخرى فى الطريقة التى اختار بها مشكلات معينة منتقاة، وحاول أن يتعقبها بعناية شديدة وبدقة. وبهذا المعنى، فإن تفكيره تحليلى. وفضلاً عن ذلك، كان لديه احترام أرسطى للتمييز الذى تعبر عنه اللغة العادية أو تتضمنه. وقد كان مقتنعًا بأنه يجب على المناطقة أن يلتفتوا جيدًا إلى المنطق الطبيعى الخاص باستخدام اللغة العام، ويدافعوا عنه.

ومن شكاوى «كوك ولسون» من منطق «برادلى» و«بوزانكيت» نظريتهما عن الحكم. فهما يفترضان، من وجهة نظره، أن هناك فعلاً عقليًا واحدًا؛ وهو الحكم، الذى يجد تعبيرًا فى كل قضية. ويؤدى هذا الافتراض إلى الخلط بين الأنشطة العقلية مثل: المعرفة، والظن، والاعتقاد، وهى أمور يجب التمييز بينها. وفضلاً عن ذلك، من الخطأ الجسيم افتراض أن هناك نشاطًا يُسمى بالحكم ويتميز عن الاستدلال. «فليس هناك شىء هكذا»[1]. ولو أن المناطقة التفتوا جيدًا إلى الطرق التى نستخدم بها، عادة، ألفاظًا مثل «الحكم»، لرأوا أن الحكم على شىء بأنه قضية، هو الاستدلال عليه. إننا نستطيع، فى المنطق، أن نجعل القضية على وفاق تام مع الاستدلال، دون أن ندخل نشاطًا وهميًا منفصلاً؛ أعنى به الحكم.

ولذلك، تستطيع القضية أن تعبر عن أنشطة متعددة. بيد أن المعرفة نشاط أساسى من هذه الأنشطة. لأننا لا نستطيع أن نفهم ماذا يعنى، مثلاً، بإبداء رأى، أو التساؤل عما إذا كان شىء صادقًا إلا عن طريق معارضته بالمعرفة. ومع ذلك،

---

(١) Statement and Inference, 1, p. 87.

لا ينجم عن ذلك، على الإطلاق، أنه يمكن تحليل المعرفة وتعريفها. فنحن نستطيع، بالفعل، أن نسأل كيف نعرف، أو ماذا نعرف، لكن السؤال «ما عساها أن تكون المعرفة ذاتها؟» خُلف محال. لأن طلب إجابة هو افتراض مسبق أننا نستطيع أن نقدّر صدقها، ويفترض ذلك، بالتالي، أننا نعى من قبل ما عساها أن تكون المعرفة. إن المعرفة يمكن بيانها عن طريق مثال، لكن لا يمكن تفسيرها أو تعريفها. وهى ليست بحاجة إلى أى تبرير أبعد من الإشارة إلى نماذج منها.

إننا نستطيع، بالفعل، أن نستبعد التفسيرات الزائفة للمعرفة. وتأخذ هذه التفسيرات صورتين. الأولى: هناك محاولة لرد الموضوع إلى فعل الوعى عن طريق تفسير الوعى بأنه صنع للموضوع؛ أو بناؤه من جديد. والثانية: هناك ميل إلى وصف فعل الوعى عن طريق الموضوع؛ عن طريق الجزم بأن ما نعرفه هو «نسخة»، أو تمثل للموضوع. وهذه الأطروحة تجعل المعرفة مستحيلة. لأنه إذا كان ما نعرفه مباشرة هو باستمرار نسخة أو فكرة، فإننا لن نستطيع مطلقًا أن نقارنه بالأصل، لنرى ما إذا كان يطابقه أم لا.

ومع ذلك فإن دحض التفسيرات الزائفة للمعرفة يفترض مقدماً أننا نعى جيداً ما عساها أن تكون المعرفة. ونحن على وعى بها عن طريق معرفة شىء ما بالفعل. ولذلك، فإن السؤال: ماذا عساها أن تكون المعرفة؟ على الرغم من أننا نجهلها، هو سؤال غير سليم تمامًا مثله مثل سؤال «برادلى» كيف يمكن أن ترتبط العلاقة بحدها؟ إذ إن العلاقة ليست، ببساطة، نوع الشىء الذى يمكن أن يقال، بصورة معقولة، إنه يرتبط. والمعرفة هى علاقة فريدة فى نوعها **Sui Generi** ولا يمكن تعريفها بين ذات وموضوع. ونحن نستطيع أن نقول بأنها ليست كذلك، فهى لا تصنع الموضوع ولا تنتهى بنسخة عن الموضوع؛ غير أننا لا نستطيع أن نعرِّف ماذا عساها أن تكون.

يفترض المذهب الواقعى عند «كوك ولسون»، بوضوح، أننا ندرك موضوعات فيزيائية توجد باستقلال عن فعل الإدراك وبمعنى آخر، ينكر الأطروحة التى تقول

«الوجود كونه مدركًا»[١]؛ أى أن الشيء لكى يوجد لابد أن يُدرك. كما أنه يجد، فى الوقت نفسه أنه من الضرورى تعديل مثاليته. ولذلك عندما يعالج ما يُسمى بالصفات (بالكيفيات) الثانوية، فإنه يأخذ مثال الحرارة ويثبت أن ما ندركه هو إحساسنا الخاص بالحرارة، فى حين أن ما يوجد فى الموضوع الفيزيائى هو، ببساطة، القدرة على إحداث أو توليد هذا الإحساس فى الذات. هذه القدرة «لا تُدرك، وإنما يُستدل عليها عن طريق نظرية علمية»[٢]. ومع ذلك، عندما يعالج ما يُسمى بالصفات (بالكيفيات) الأولية، فإنه يثبت أننا نشعر، مثلاً، بامتداد جسم فعلى، ولا نشعر، ببساطة، بإحساساتنا العضلية وإحساساتنا الخاصة بحاسة اللمس. وبمعنى آخر، يحتل بمناقشته علاقة الصفات (الكيفيات) بالأشياء الفيزيائية مكانة تقترب من مكانة «لوك».

والواقع إننا نستطيع أن نقول، إن واقعية «ولسون» تتضمن الزعم الذى يقول إن العالم الذى نعرفه، هو ببساطة العالم كما يتصوره العلماء النيوتنيون الكلاسيكيون. ولذلك يرفضون فكرة مكان أو أمكنة لا إقليدية. فالرياضيون، من وجهة نظره، لا يستخدمون بالفعل سوى التصور الإقليدى عن المكان «إذ لا يوجد، بالتأكيد، تصور آخر ممكن للتفكير، بينما يتخيلون أنفسهم أنهم يتحدثون عن نوع آخر من المكان»[٣].

---

(١) عبارة «الوجود كونه مدركاً» هى المبدأ الأساسى للمثالية، فيما يرى «جورج مور». بيد أنه يفهم الأطروحة بمعنى واسع (المؤلف)، هذا هو مبدأ المثالية الذاتية عند باركلى فحسب. لكنه ليس مبدأ مثالية أفلاطون ولا ديكارت، ولا هيجل .. الخ فلزم التنويه. (المراجع)

(٢) Statement and Inference, 11, p. 777.

يفضل «كوك ولسون» مثال الحرارة على مثال اللون. لأن الناس البريئون من هذه النظرية اعتادوا أن يتحدثوا عن أنفسهم بأنهم «يشعرون بالحرارة»، فى حين أن أى شخص لا يتحدث عن «الشعور باللون» وتحتاج رؤية العلاقة بين اللون والذات درجة كبيرة من التأمل (المؤلف).

(٣) Ibid, 11, p. 567.

يشارك «هـ. أ. بريشارد» H. A. Prichard (١٨٧١ - ١٩٤٧) «كوك ولسون» فى وجهة نظره العامة، وقد شغل «بريشارد» كرسى فلسفة الأخلاق فى جامعة «أكسفورد». يرى، أولاً: «من المستحيل ببساطة الاعتقاد أن أى حقيقة تعتمد على معرفتنا بها، أو على أية معرفة بها. وإذا كانت هناك معرفة، فلابد أن تكون أولاً شيئًا يُعرف»[١]. ويتضح أن أنشطة «شيرلوك هولمز» Sherlock Holmes، كما يرويها «كونان دويل» Conan Doyle[٢]، تعتمد على الذهن؛ بمعنى لا تعتمد عليه الحجارة والنجوم. غير أننى لا أستطيع أن أزعم «معرفة» ما فعله «شيرلوك هولمز» إذا لم يكن هناك أولاً شىء يُعرف. ثانيًا: «المعرفة فريدة فى نوعها، ولا يمكن أن تُفسر من حيث هى كذلك[٣]». لأن أى تفسير مزعوم يفترض بالضرورة أننا نعى ماذا عساها أن تكون المعرفة. ثالثًا: لا يمكن أن توجد الصفات (الكيفيات) الثانوية باستقلال عن ذات مُدركة، وبالتالى «لا يمكن أن تكون صفات (كيفيات) للأشياء؛ لأن صفات (كيفيات) شىء ما يجب أن توجد باستقلال عن إدراك شىء ما[٤]».

وبالنظر إلى المسألة التى ذكرناها أخيراً، ليس هناك ما يدعو للدهشة أن نجد «بريشارد» يثبت فى مجموعة المقالات التى نُشرت غُفلاً بعنوان «المعرفة والإدراك» (١٩٥٠) أننا لا نرى بالفعل موضوعات فيزيائية على الإطلاق، وإنما نرى فقط امتدادات ملونة ومرتبطة مكانيًا، «نظن» أنها أجسام فيزيائية. وإذا سألنا كيف نُقبل على الحكم على هذه المعطيات الحسية بأنها موضوعات، فإن «بريشارد» يرد بأنها

(١) Kant's Theory of Knowledge (1909), p. 118.

(٢) السير أرثر كونان دويل (١٨٥٩ - ١٩٣٠) طبيب وروائى بوليسى إنجليزى ابتكر شخصية «شيرلوك هولمز» رجل المباحث البارع فى اكتشاف الجريمة. (المراجع)

(٣) Ibid, p. 124.

(٤) Ibid, p. 86.

ليست قضية حكم على الإطلاق[١]. فنحن نخضع، بصورة طبيعية، للانطباع الذى يقول إن ما نراه هو أجسام فيزيائية توجد باستقلال عن الإدراك. وأثناء التفكير التالى فقط، نستدل أو نحكم على أن المسألة ليست هكذا.

وبالتالى، إذا بدأنا بموقف الحس المشترك، أو الواقعية الساذجة، فإنه يجب علينا أن نقول إن كلاً من «كوك ولسون» و«بريشارد» عدّلا هذا الموقف، أى أنهما تنازلا عن الجانب الآخر. وقد قام «هـ. و.ب. جوزيف» **H.W.B. Joseph** (١٨٦٧ – ١٩٤٣) بتنازلات أخرى؛ وهو زميل فى «الكلية الجديدة» بأكسفورد، ومدرس ذو تأثير فعال. ولذلك يشير فى بحث عن «باركلى» و«كانط» ألقاه فى «الأكاديمية البريطانية» إلى أن واقعية الحس المشترك قد زعزعها التفكير، بصورة سيئة، ويذهب إلى أنه على الرغم من أن الأشياء الموجودة خارجنا ليست، بالتأكيد، خاصة بالمعنى الذى يكون به الألم خاصاً، فإنها قد ترتبط «بالأذهان التى تعرف وتدرك»[٢]. كما يذهب «جوزيف» إلى أن التأمل فى فلسفتى «باركلى» و«كانط» يكشف عن نتيجة مؤداها أن شروط معرفتنا بالموضوعات قد تعتمد «على حقيقة واقعية **Reality** أو على عقل يظهر نفسه لنفسه فى الطبيعة فى أذهان البشر»[٣].

والملاحظة الأخيرة هى، بوضوح، تنازل عن المذهب الواقعى الميتافيزيقى، وليست تنازلاً عن أية صورة من المثالية الذاتية. بيد أن ذلك يوضح، ببساطة، الصعوبة فى التأكيد أن المعرفة فى معرفتنا بالموضوعات الفيزيائية هى علاقة حضور بين ذات وموضوع مغاير تماماً للذهن. وبالنسبة لمناقشة المعطيات الحسية، تلك المناقشة التى

---

(١) نستطيع أن نحكم أو نستدل، من وجهة نظر «بريشارد»، على أن الموضوعات المباشرة للإدراك هى موضوعات فيزيائية مستقلة تماماً عن الذات المُدركة، إذا استطعنا أن نقول إننا «نعرف» الموضوعات المباشرة للإدراك. غير أن الإدراك ليس معرفة على الإطلاق عند بريشارد (المؤلف).

(٢) Essays in Ancient and Modern Philosophy, p. 231.

(٣) Ibid,

وجدت دافعًا قويًا في «أكسفورد» من كتاب هـ.هـ. برايس H.H. Price «الإدراك الحسي»[١]، فإن ذلك يوضح الصعوبة في تدعيم موقف الواقعية الساذجة بنجاح. أعني أن مشكلات نشأت للتفكير تقترح ضرورة تعديل الموقف. وإحدى الطرق للقيام بهذا الموقف هي استبعاد المشكلات من حيث إنها شبه مشكلات. غير أن ذلك ليس وسيلة يقبلها فلاسفة أكسفورد القدماء الذين نتناول آراءهم هنا.

٣- ربما يكون «هـ.أ. بريشارد»، الذي ذكرناه في القسم الأخير، شهيرًا بسبب مقاله الشهير «في مجلةمايند Mind» عام (١٩١٢)، عن هذه المشكلة «هل تقوم فلسفة الأخلاق على خطأ؟»[٢]. لقد تصور «بريشارد» الفلسفة الخلقية بأنها تهتم، إلى حد كبير، بمحاولة إيجاد حجج للبرهنة على أن ما يبدو أنه واجباتنا هو بالفعل واجباتنا، وأطروحته الخاصة هي أننا،في حقيقة الأمر، نرى، أو نعاين intuit واجباتنا ببساطة،، حتى إن كل محاولة للبرهنة على أنها واجبات هي محاولة خاطئة. صحيح أنه يمكن أن تكون هناك حجة بمعنى ما. غير أن ما يُسمى بالحجة هو ببساطة محاولة لجعل الناس ينظرون عن كثب إلى أفعال لكي يروا لأنفسهم خاصية كونها ملزمة. إن هناك مواقف، بالتأكيد، تسبب ما اعتدنا على أن نسميه بصراع الواجبات. لكن في حالة صراع ظاهري من هذا النوع، يكون من الخطأ محاولة حله عن طريق إثبات، كما فعل فلاسفة كثيرون، إن فعلاً من الأفعال البديلة ينتج خيرًا أعظم من نوع ما، هذا الخير يكون خارج الفعل ونتيجة له. والسؤال موضع الخلاف هو: ما الفعل الذي يمتلك الدرجة الأعظم من الإلزام؟ ولا يمكن الإجابة عن السؤال بأية طريقة سوى النظر بكثب إلى الأفعال حتى نرى الفعل الذي يكون ملزمًا بدرجة أكبر. ومع ذلك، فإن هذا هو ما اعتدنا أن نفعله من الناحية العملية.

---

(١) يبين هذا الكتاب، الذي نُشر عام ١٩٣٢، تأثير مفكري كمبردج، مثل «مور» و«رسل» في حين أن «كوك ولسون» قد أظهر تقديرًا قليلاً لتفكير فلاسفة كمبردج (المؤلف)

(٢) Reprinted in Moral Obligation: Essays and Lectures, (1949).

يتضمن هذا المذهب الحدسى الأخلاقى القول بأن مفهومى الصواب والإلزام مفهومان ساميان فى الأخلاق، ولهما الأسبقية على مفهوم الخير. وبمعنى آخر، تقوم المذاهب الأخلاقية الغائية؛ مثل المذهب الأرسطى، والمذهب النفعى، على خطأ أساسى. وقد حدث نقاش فى «أكسفورد» فى فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى حول أطروحات أثارها «بريشارد». وقد جرى النقاش بصورة مستقلة كبيرة أو قليلة عن وجهات نظر «جورج مور»، على الرغم من أنها لم تكن بلا إشارة إليها. بيد أننا نستطيع أن نقول إنه يعبر عن رد فعل قوى على نوع الموقف الذى يمثله فيلسوف كمبردج. لأنه على الرغم من أن «مور» قرر فى كتابه «مبادئ الأخلاق» (١٩٠٣) أن الخير هو صفة لا يمكن تعريفها[1]، فإنه بيَّن أن الإلزام الأخلاقى هو، فى رأيه، إلزام على القيام بالفعل الذى ينتج أعظم قدر من الخير.

خصص «بريشارد» عام ١٩٢٢ محاضرته الافتتاحية بوصفه أستاذًا لفلسفة الأخلاق فى «أكسفورد» لموضوع «الواجب والمنفعة»، مطوراً فيها وجهة نظره. وفى عام ١٩٢٨ نشر «ف. كاريت» **E.F. Carritt** كتابه «نظرية الأخلاق» الذى يؤكد فيه أن فكرة الخير الأقصى، هو الأمل الوهمى **Ignis Fatuus** فى فلسفة الأخلاق، وأية محاولة للبرهنة على أن أفعالاً معينة هى واجبات لأنها وسائل لتحقيق غاية ما يُنظر إليها على أنها خير، هى محاولة محكوم عليها بالإخفاق والفشل. وقد ساهم التلميذ الأرسطى الشهير «سير وليم ديفيد روس»، والذى أصبح فيما بعد رئيس «أورل كوليج» **Oriel College**، بأكسفورد، فى النقاش عن طريق كتابه «الصواب والخير» (١٩٣٠). وقد أتبع هذا الكتاب كتاب «جوزيف» «بعض المشكلات فى الأخلاق» عام ١٩٣١، حاول فيه، بصورة مميزة، أن يربط التسليم بالأطروحة التى تقول إن الإلزام ليس مستمداً من خيرية نتائج الفعل، بالأطروحة التى تقول إن الإلزام ليس، مع ذلك، مستقلاً عن أية علاقة بالخير.

---

(١) لا يعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نقول ما الأشياء التى تمتلك هذه الصفة، أو تمتلك قيمة ذاتية، و«مور» مقتنع بأننا نستطيع أن نفعل ذلك (المؤلف).

وبمعنى آخر، حاول «جوزيف» أن يوفق بين وجهة نظر «بريشارد» والتراث الأرسطي. وقد لفت «ج.هـ. مويرهيد» J.H. Muirhead؛ الأستاذ بجامعة «برمنجهام» في عمله الصغير «القاعدة والغاية في الأخلاق» (١٩٣٢)، الذى كان القصد منه تلخيص مناقشات «أكسفورد» نقول إنه لفت الانتباه إلى علامات للعودة – وقد رحب هو نفسه بذلك – إلى وجهة النظر المثالية الأرسطية عن الأخلاق. بيد أنه ظهر في عام ١٩٣٦ كتاب «ألفرد جولز آير» A.J. Ayer «اللغة والصدق والمنطق»؛ هو البيان الوضعي المنطقي الشهير، الذى يفسر فيه قضية مثل «أفعال من النوع (أ) خاطئة» لا بوصفها تعبيرًا عن أى حدس، وإنما بوصفها قولاً utterance يعبر عن موقف انفعالى نحو أفعال من النوع (أ)، كما أنه يُنتظر منها أن تثير موقفًا انفعاليًا مشابهًا في الآخرين. وعلى الرغم من أنه لا يمكن أن يقال إن النظرية الانفعالية في الأخلاق حازت قبولاً كليًا من جانب فلاسفة الأخلاق البريطانيين، فإنها أثارت مرحلة جديدة من المناقشة في النظرية الأخلاقية؛ مرحلة تقع خارج مجال هذا المجلد[١]. ولذلك، عندما نشر «سير ديفيد روس» كتابه «أسس الأخلاق» في عام ١٩٣٩، بدا المذهب الحدسي للبعض على أنه ينتمي إلى مرحلة ماضية من التفكير. ومع ذلك، عندما ننظر إلى الوراء، فإننا نستطيع أن نرى كيف مثلت مناقشة «بريشارد»، و«روس» و«جوزيف» وآخرين لمفاهيم مثل مفهومي الصواب والخير منظورًا تحليليًا لفلسفة أخلاقية تختلف عن الميل المثالي لمعالجة الأخلاق بوصفها موضوعًا تابعًا، يعتمد على وجهة نظر ميتافيزيقية عن العالم. ومع ذلك، نستطيع أن نرى، أيضًا، كيف شك فلاسفة في المرحلة التالية للمناقشة الأخلاقية فيما إذا كان يمكن حصر الأخلاق، بصورة مفيدة، في مكان محكم من حيث إنها دراسة للغة الأخلاق[٢].

---

(١) see. for example. Ethics since 1900 by M. Warnoch (London. 1960).

(٢) كتاب البروفسور «ستيوارت هامبشير» «التفكير والفعل» (لندن ١٩٥٩) هو مثال لهذا الميل (المؤلف).

٤- ولنعد الآن إلى المذهب الواقعى فى الولايات المتحدة الأمريكية. فى شهر مارس عام ١٩٠١، نشر «وليم ببريل مونتاجيو» **William Pepperell Montague** (١٨٧٣ - ١٩٥٣) مقالاً بعنوان «دحض البروفسور رويس للمثالية» فى «المجلة الفلسفية». وفى شهر أكتوبر من العام نفسه نشر «رالف بارتون بيرى» **R.P. Perry** (١٨٧٦ - ١٩٥٧) بحثًا عن «دحض البروفسور رويس للمثالية ومذهب التعدد» فى **The Monist**. ولذلك، كان المقالان ردًا على هجوم «رويس» على المذهب الواقعى بوصفه مدمرًا لإمكان المعرفة. وفى عام ١٩١٠ نشر الكاتبان، مع «إدون بسيل هولت» **E.B. Holt** (١٨٧٨ - ١٩٥٣)، و«و.ت. مارفن» **W.T. Marvin** (١٨٧٢ - ١٩٤٤)، و«ولتر. ب. بتكن» **W.B. Pitkin** (١٨٧٨ - ١٩٥٣) و«إدوارد جليسون سبولدنج» **E.G. Spaulding** (١٨٧٣ - ١٩٤٠)، فى مجلة الفلسفة «البرنامج والمنهج الأول لستة فلاسفة واقعيين»[١]. وتبع ذلك نشر مجلد من مقالات عن طريق هؤلاء المؤلفين تحت عنوان «المذهب الواقعى (الواقعية) الجديد: دراسات مشتركة فى الفلسفة» عام ١٩١٢.

وكما هو مؤكد فى برنامج عام ١٩١٠، وكما يشير العنوان الفرعى لمجلد «المذهب الواقعى»، فإن هذه المجموعة من الفلاسفة كانوا يهدفون إلى جعل الفلسفة مسعى حقيقيًا مشتركًا، على الأقل بين هؤلاء المفكرين الذين كانوا على استعداد لأن يقبلوا التعاليم الأساسية للمذهب الواقعى. لقد أصروا على عناية بالغة الدقة باللغة من حيث إنها الوسيلة (الأداة) لكل فلسفة، وعلى التحليل منظورًا إليه على أنه «الفحص الدقيق، والمنظم، والمستفيض لأى موضوع عن المنهج»[٢]، وعلى فصل المشكلات الغامضة

---

(١) طُبع هذا البرنامج من جديد كملحق فى كتاب «المذهب الواقعى الجديد» (المؤلف).

(٢) The New Realism, p. 24.

بقدر ما يكون الاهتمام باللغة وتحليل المشكلات العامة والمركبة إلى مسائل يمكن ضبطها ومحددة تمامًا، فإن فكرة الفيلسوف الواقعى الجديد عن الإجراء الفلسفى الملائم يشبه إجراء «جورج مور» فى إنجلترا (المؤلف).

المركبة إلى مسائل محددة تُعالج بصورة منفصلة، وعلى ارتباط دقيق بالعلوم الخاصة. ولذلك، أمل الفيلسوف الواقعي الجديد، عن طريق هذا المنظور للفلسفة، في أن يتغلب على المذهب الذاتي، وانحلال التفكير واللغة، وإغفال العلم الذي مال في رأيهم إلى جلب سوء السمعة للفلسفة. وبمعنى آخر، يجب أن يسير إصلاح الفلسفة، بوجه عام، جنباً إلى جنب مع تطور الخط الواقعي من التفكير.

وعلى أية حال، لقد اتفق الفلاسفة الواقعيون الجدد على حقيقة مبدأ أساسي؛ وهو، كما يعبر عنه «بتكن» Pitkin «الأشياء التي تُعرف ليست نتاجات لعلاقة المعرفة، ولا تعتمد،أساساً، في وجودها أو سلوكها على هذه العلاقة»[1]. ويناظر هذا المبدأ الاعتقاد الطبيعي التلقائي، والعلوم تحتاج إليه. وهكذا، فإن عبء البرهان يقع، بإنصاف وبحق، على عاتق أولئك الذين ينكرونه. بيد أن صنوف الدحض التي يقدمها الفلاسفة الواقعيون خاطئة ومضللة. فهم، على سبيل المثال، ينتقلون من بديهية، تقول إنه عندما تُعرف الموضوعات فقط، فإننا نعرف أنها موجودة، أو من تحصيل حاصل يقول «ليس هناك موضوع بدون ذات»، إلى نتيجة أساسية، لكنها غير مبرهن عليها؛ وهي أننا لا نعرف أن الموضوعات توجد إلا من حيث إنها موضوعات، أعني: عندما تُعرف الموضوعات فقط، بوصفها شروطاً لعلاقة المعرفة.

ويتضمن ذلك، بوضوح، أن المعرفة علاقة خارجية. إن المعرفة، كما يعبر عن ذلك «سبولدنج» Spaulding هي «ما يمكن طرحه واستبعاده»[2]؛ بمعنى أن شيئاً ما يمكن أن يوجد عندما لا يُعرف، وأنه عندما لا يُعرف، فإنه يمكن أن يكون بدقة ما هو عليه عندما يُعرف، مع الاختلاف الواضح وهو أنه لا يكون، بالتالي، شرط العلاقة الخارجية للمعرفة. وهكذا يجب أن يكون هناك نوع واحد من العلاقة الخارجية على الأقل. ويمكننا

---

(١) Ibid, p. 447.

(٢) The New Realism, p. 478.

أن نقول، بوجه عام، إن الفلاسفة الواقعيين الجدد يقبلون نظرية العلاقات من حيث إنها تخرج عن شروطها. ووجهة النظر هذه تفضل، بوضوح، مذهب التعدد والكثرة بدلاً من مذهب الواحدية فى الميتافيزيقا. كما أنها تشير أيضًا إلى عدم إمكان استنباط نسق العالم بصورة قبلية.

إن رد الفعل التلقائى للإنسان العادى على المبدأ الأساسى للمذهب الواقعى (الواقعية) هو، بدون شك، القبول التام. لأنه اعتاد، بوضوح، أن يتصور الموضوعات الفيزيائية على أنها توجد باستقلال عن علاقة المعرفة، وعلى أنها لا تتأثر تمامًا بهذه العلاقة فى طبائعها أو خصائصها. غير أن التأمل يبين لنا أن تفسيرًا ما لابد أن يُدخل فى اعتباره أوهامًا، وهلوسات، وما يشبه الظواهر. هل يجب وصفها بأنها موضوعات للمعرفة؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فهل يمكن أن يقال، بصورة معقولة، إنها حقًا مستقلة عن الذات؟ وماذا عن خطوط السكك الحديدية التى تتلاقى، والعصى التى تظهر مكسورة عندما يُغمس نصفها فى الماء، ماذا عن ذلك وغيره من الناحية الظاهرية؟ هل نقول إن هذه المدركات توجد مستقلة عن الإدراك؟ ألا يجب علينا، على أية حال، أن نعدّل المذهب الواقعى (الواقعية) بطريقة تمكنها من أن تؤكد أن بعض موضوعات الوعى توجد بصورة مستقلة، بينما بعضها الآخر لا يوجد بصورة مستقلة؟

إن طريقة «هولت» لمعالجة المسألة هى أن يميز بين الوجود والحقيقة الواقعية. إن المذهب الواقعى (الواقعية) لا يلزمنا بأن نتمسك بأن كل الأشياء المدركة حقيقية. «لما كانت كل الأشياء المدركة أشياء، فإن كل الأشياء ليست أشياء حقيقية»[1]. ولا ينجم عن ذلك، على الرغم من هذا، أن موضوعات الإدراك أو التفكير «غير الحقيقية» يجب

(١) Ibid, p. 358.

أن توصف بأنها «ذاتية» في طابعها. إذ إن ما هو غير واقعي، على العكس، له وجود، و«يبقى بذاته في كون الوجود الشامل كل الشمول»[1]. وباختصار «الكون ليس كله حقيقياً أو واقعياً Real، لكن الكون كله موجود»[2].

من الواضح أن تفسيراً ما لهذا الاستخدام للألفاظ مطلوب وضروري. ولكن ماذا يعني «هولت» أولاً بالواقعية؟ يجيب قائلاً: «إنني لا أهتم بما عساها أن تكون الحقيقة الواقعية Reality»[3]، فهي ليست مرجوة كثيراً. غير أن «هولت» يمضي ليقول إنه «سيجازف بالتخمين أنه ربما تكون الحقيقة الواقعية Reality نسقًا شاملاً للغاية من حدود في العلاقة... وذلك يجعل الحقيقة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما يعرفه المنطق بأنه «الوجود الفعلي Existence»[4]. ويفترض ذلك أن موضوعاً وهمياً، مثلاً، يكون غير حقيقي؛ بمعنى أنه لا يمكن أن يكون ملائماً، بدون تناقض، للنسق الكلي لحدود مترابطة. بيد أن «هولت» يشير إلى أنه «لا يصف موضوعاً وهمياً بأنه «غير حقيقي» بالضرورة»[5]. ومع ذلك، فإن المسألة التي يصر عليها هي أن عدم الحقيقة لا تستبعد الموضوعية. فإذا افترضت، مثلاً، مقدمات هندسية معينة كيفما أشاء، واستنبطت نسقًا متسقًا، فإن النسق يكون «موضوعياً»، حتى إذا وُصف بأنه «غير حقيقي». والقول بأن ما هو غير حقيقي موضوعي، وليس ذاتياً، هو ما يعنيه «هولت» بقوله إن له وجوداً.

---

(١) Ibid, p. 366.

لابد من تمييز الموضوع غير الحقيقي عن الموضوع الذي لا يمكن التفكير فيه وذلك مثل الدائرة المربعة (المؤلف).

(٢) Ibid, p. 360.

(٣) Ibid, p. 366.

(٤) Ibid

(٥) Ibid, p. 36.

أما بالنسبة لخطوط السكك الحديدية التى يبدو أنها تتلاقى، والعصى التى تظهر منكسرة فى الماء... إلخ، فإن «هولت» يقرر أن الموضوع الفيزيائى له خصائص خاصة لا تُحصى، يقابلها استجابات معينة مختلفة فى الجهاز العصبى للكائنات الحية المُدركة المختلفة. ولذلك إذا تجردنا من الغاية المعينة أو الغايات التى تؤدى بنا إلى انتقاء ظاهرة واحدة بوصفها ظاهرة «حقيقية» لشيء ما، فإننا نستطيع أن نقول إن كل ظواهرها على حد سواء. فهى كلها موضوعية، وتبقى بوصفها خصائص خاصة. وهكذا تقابلنا صورة «كون عام لوجود تبقى فيه كل الأشياء؛ فيزيائية، وذهنية، ومنطقية، والقضايا والحدود، وما هو موجود وما هو غير موجود، وما هو كاذب وما هو صادق، وما هو خير وما هو شر، وما هو حقيقى وما هو غير حقيقى»(١).

هناك اعتراضات ملحوظة على وضع كل هذه الأشياء على حد سواء، كما بيّن «مونتاجيو» فيما بعد عندما ناقش الاختلافات بينه وبين بعض زملائه. ففى المقام الأول يمكن أن تكون العلاقات بين موضوعات الإدراك غير متناظرة. فبناء على الفرض الذى يقول إن العصا التى ينغمس جزء منها فى الماء تكون مستقيمة مثلاً، يمكننا أن نفسر، بسهولة، لماذا تبدو منكسرة.لكن إذا افترضنا أنها منكسرة، فإننا لا نستطيع أن نفسر لماذا تبدو مستقيمة فى الظروف التى تبدو فيها مستقيمة. ولا يتم التغلب على هذه الصعوبة، بالتأكيد، عن طريق القول بأن العصا تنكسر عندما يُغمس جزء منها فى الماء، بينما تكون مستقيمة عندما تكون خارج الماء. كما أن بعض الموضوعات لا يمكن أن تنتج معلولات بصورة غير مباشرة إلا عن طريق الذات التى تدركها، فى حين أن موضوعات أخرى يمكن أن تنتج أيضًا معلولات بصورة مباشرة. فالتنين، مثلاً، من حيث إنه موضوع للتفكير، قد يحث شخصًا، فى حدود التصور، على أن يقوم برحلة اكتشاف؛ بيد أنه لا يستطيع أن ينتج المعلولات التى يمكن أن ينتجها أسد. ولابد أن

---

(١) Ibid, p. 372.

تكون لدينا القدرة على القيام بتمييزات واضحة بين الحالات الأنطولوجية لهذه الأنواع المختلفة من الموضوعات.

كما يهتم الفلاسفة الواقعيون الجدد بمناقشة طبيعية الوعي. لقد قبل «هولت» و«بيرى» تحت تأثير وليم جيمس، مذهب «الواحدية المحايدة»، الذى وفقًا له لا يكون هناك اختلاف أساسى فى نهاية الأمر بين الذهن والمادة. وقد حاولا استبعاد الوعى من حيث إنه كيان خاص عن طريق تفسير الوعى بموضوع ما بأنه استجابة محددة عن طريق كائن حى. لقد فسر «مونتاجيو» ذلك بأنه يعنى أن الاستجابة تتكون من حركة جزئيات. وتساءل كيف يمكن أن تفسر هذه النظرية مثلاً، التى يصفها بأنها مذهب سلوكى، وعينا بأحداث ماضية. وقد وحد الاستجابة المحددة التى تكوِّن الوعى «بعلاقة اللزوم المجاوز لذاته، التى تبقى حالات المخ على عللها غير العضوية»[١]. غير أنه ليس واضحًا على الإطلاق كيف تستطيع حالات المخ أن تمارس أية وظيفة تجاوز ذاتها. كما أن القول بأن إمكان الحالات اللحائية Cortical التى تجاوز نفسها، وتزود بوعى للموضوعات هو «موضوع للسيكولوجيا وليس للابستمولوجيا»[٢]، لا يساعد كثيراً.

ومع ذلك، يتضح، على أية حال، أن الفلاسفة الواقعيين الجدد انصرفوا كما عبَّر عن ذلك مونتاجيو إلى تأكيد، أن «المعرفة نوع معين من العلاقة التى قد تبقى وتدوم بين موجود حى وأى كيان... (ذلك الذى) ينتمى إلى نفس العالم مثل موضوعاته.... (وأنه) ليس هناك شىء يجاوزه أو يعلو عليه»[٣]. كما أنهم رفضوا كل صور المذهب التمثيلى. ففى الإدراك ترتبط المعرفة والذات مباشرة بالموضوع، ولا ترتبط بصورة غير مباشرة عن طريق صورة image أو نوع ما من نسخة عقلية تكوِّن الحد المباشر للعلاقة.

---

(١) The New Realism, p. 482.

(٢) Ways of Knowing (1925) p. 396.

(٣) The New Realism, p. 475.

٥- اعتراض الفلاسفة الواقعيين الجدد على أى مذهب تمثيلى بدا لبعض الفلاسفة الآخرين ساذجًا وغير نقدى. إنه الاعتراض الذى أدى إلى أن توضع الموضوعات الفيزيائية والوهمية على قدم المساواة. وقد جعل من المستحيل، مثلاً، تفسير إدراكنا لنجم بعيد عندما لا يوجد. وهكذا نشأت فى الحال حركة من المذهب الواقعى النقدى، كونها فلاسفة اتفقوا مع الفلاسفة الواقعيين الجدد فى رفض المذهب المثالى، لكنهم وجدوا أنفسهم غير قادرين على أن يقبلوا رفضهم المحكم للمذهب التمثيلى.

وجد المذهب الواقعى النقدى، مثل المذهب الواقعى الجديد، تعبيرًا عنه فى مجلد مشترك عنوانه «مقالات فى المذهب الواقعى النقدى: دراسة تعاونية لمشكلات المعرفة»، ظهر عام ١٩٢٠. والمساهمون فى هذا المجلد هم: د. دراك **D. Drake** (١٨٩٨ - ١٩٣٣)، أ.أو. لفجوى **A.O. Lovejoy** (١٨٧٣ - ١٩٧٢)، ج.ب. برات **J.B. Pratt** (١٨٧٥ - ١٩٤٤)، أ.ك. روجرز **A.K. Rogers** (١٨٦٨ - ١٩٣٦)، جورج سنتيانا **G. Santayana** (١٨٦٣ - ١٩٥٢)، ر.و. سيلرز **R.W. Sellars** (ولد عام ١٨٨٠)، تشالز أوجستيوس سترونج **C.A. Strong** (١٨٦٢ - ١٩٤٠).

تكمن قوة المذهب الواقعى (الواقعية) النقدى فى الهجوم. إذ يبرهن «لفجوى» فى كتابه «الثورة على الثنائية»، مثلاً، على أنه بينما يلجأ الفلاسفة الواقعيون الجدد، أصلاً، إلى الحس المشترك فى رفضهم للمذهب التمثيلى، فإنهم ينتقلون بعد ذلك إلى تقديم تفسير للموضوعات لا يتطابق مع وجهة نظر الحس المشترك. لأن الجزم مع «هولت» بأن كل مظاهر الأشياء على حد سواء مثل خصائصها الخاصة الموضوعية هو إلزام للمرء بأن يقول إن خطوط السكك الحديدية متوازية وتلتقى، وإن سطح، البنس أو القرش، مثلاً، دائرى وإهليلجى.

ومع ذلك، عندما عرض الفلاسفة الواقعيون النقديون مذهبهم الخاص، فإنهم واجهوا صعوبات ملحوظة، ويمكننا أن نقول إنهم اتفقوا فى تدعيم القول بأن ما ندركه مباشرة هو خاصية مركبة، أو معطى مباشر يعمل بوصفه علامة أو مرشدًا لشىء يوجد بصورة مستقلة. بيد أنهم ليسوا على اتفاق تام فى طبيعة المعطى المباشر. فبعضهم

على استعداد لأن يتحدث عن هذه المعطيات بوصفها حالات ذهنية[1]. وفى هذه الحالة، من المحتمل أن تكون هذه المعطيات فى الذهن. فى حين أن بعضهم الآخر، مثل سنتيانا، يعتقد أن المعطيات المباشرة للوعى ماهيات، ويستبعد أى تساؤل عن إمكان وجودها؛ على أساس أنها لا توجد إلا من حيث إنها أمثلة فحسب. وعلى أية حال، فإذا تم التسليم بالمذهب التمثيلى، فإنه يبدو أنه يترتب على ذلك أنه يُستدل على وجود الموضوعات الفيزيائية. فما الذى يبرر لى أن أفترض أن ما أدركه بالفعل يمثل شيئًا غير ذاته؟ وفضلاً عن ذلك، إذا لم ندرك، على الإطلاق، الموضوعات الفيزيائية بصورة مباشرة، فكيف نستطيع أن نميز بين القيم الممثلة لمعطيات حسية مختلفة؟

لقد حاول الفلاسفة الواقعيون النقديون الإجابة عن السؤال الأول بالتقرير بأن المعطيات المباشرة للإدراك تشير منذ البداية، وبطبيعتها الخالصة إلى موضوعات فيزيائية وراءها. غير أنهم يختلفون فى تفسيراتهم لهذه الإشارة الخارجية. فقد لجأ «سنتيانا»، مثلاً،إلى الإيمان الحيوانى؛ أى إلى قوة الاعتقاد الغريزى فى الإشارة الخارجية لمدركاتنا، وهو اعتقاد نشترك فيه مع الحيوانات، بينما لجأ «سيلرز»[2] إلى السيكولوجيا لتفسير كيف يتطور وعينا بالخارج وينمو بلا حدود.

وبالنسبة للسؤال: كيف نستطيع أن نميز بين القيم الممثلة للمعطيات الحسية إذا لم ندرك على الإطلاق الموضوعات الفيزيائية بصورة مباشرة؟، فإن المرء قد تغريه الإجابة بأن «الطريقة التى نميز بها بالفعل؛ أعنى عن طريق التحقق من الصدق». وربما تكون هذه إجابة ممتازة من وجهة النظر العملية. ومع ذلك، يجد الرحالة فى الصحراء، الذين

---

(١) ينسب «مونتاجيو» فى مقال عن تطور المذهب الواقعى الأمريكى إلى الفلاسفة الواقعيين النقديين، بوجه عام، مذهبًا يقول إننا لا نعرف بصورة مباشرة إلا «حالات ذهنية أو أفكارًا» (المؤلف).

CF. Twentieth century philosophy (1943) edited by D.D. Runes, p. 441.

(٢) روى وود سيلرز Roy Wood Sellars (١٨٨٠ ـ ١٩٧٣) فيلسوف أمريكى درس فى جامعة ميتشجان، انتصر للواقعية النقدية فى الابستمولوجيا، وقام بتأويل جديد للدين إنسانى وحديث. (المراجع)

يفسرون سراباً بأنه تنبؤ بأنهم سيجدون أمامهم ماء، عن طريق تجربة مريرة أن التنبؤ لم يتم التحقق منه. وتظل هناك فى الوقت نفسه صعوبة نظرية يجب على الفيلسوف التمثيلى أن يحلها. لأن عملية التحقق تنتهى، بناء على مقدماته، بالتجربة الحسية، أو امتلاك المعطيات الحسية، وليست العصا السحرية هى التى تعطينا، عندما يُلوح به، حق الدخول إلى ما يوجد وراء المعطيات الحسية. صحيح أنه إذا كان ما نبحث عنه هو التجربة الحسية عن إرواء الظمأ، فإن امتلاك هذه التجربة هو كل ما هو مطلوب من وجهة النظر العملية. ولكن من وجهة نظر نظرية المعرفة، فإنه يبدو أن الفيلسوف التمثيلى يظل منغمساً فى عالم «التمثل».

إن حقيقة الأمر بالتأكيد هى، أننا نستطيع على مستوى الحس المشترك والحياة العملية أن نصرِّف أمورنا جيداً. ونطور فى اللغة العادية تمييزات تكفى تماماً لمعرفة، بالنسبة لجميع الأغراض، العصا التى ينغمس جزء منها فى الماء، والتقاء خطوط السكك الحديدية، والجرذان الحمراء... إلخ. لكن حالما نبدأ فى التفكير فى المشكلات الابستمولوجية التى يبدو أن هذه الظواهر تسببها، فإنه يكون هناك الإغراء على اعتناق حل شامل، إما عن طريق القول بأن كل موضوعات الوعى موضوعية وعلى حد سواء، أو عن طريق القول بأنها حالات ذهنية ذاتية، أو معطيات حسية ليست ذاتية ولا موضوعية. فى الحالة الأولى يكون لدينا المذهب الواقعى الجديد، أما فى الحالة الثانية فيكون لدينا المذهب الواقعى النقدى، شريطة أن ينظر إلى المعطيات المباشرة على أنها تمثل موضوعات فيزيائية مستقلة، أو ترتبط بها بطريقة ما. ويمكن النظر إلى كلا الموقفين على أنهما محاولتان لإصلاح اللغة العادية. وعلى الرغم من أنه لا يمكن إبطال هذا المسعى بصورة قبلية، فإن الواقعة التى تقول إن كلا الموقفين يسببان مشكلات خطيرة قد تحثنا جيداً، مع البروفسور «جون لانجشو أوستن» **J.L. Austin**(*) على أن نلقى نظرة جديدة على اللغة العادية.

(*) جون أوستن (١٩١١ ـ ١٩٦٠)، فيلسوف إنجليزى من ممثلى «المدرسة التحليلية» التى سميت بمدرسة اللغة العادية، أو مدرسة أكسفورد. من مؤلفاته: «كيف تفعل الأشياء بالكلمات» (المترجم).

إن كلمة «المذهب الواقعى» (الواقعية) يمكن أن يكون لها ظلال مختلفة من المعنى. ففى هذا الفصل يكون معناها الأساسى وجهة النظر التى تقول إن المعرفة ليست تكوينًا للموضوع؛ أى أن المعرفة علاقة حضور بين الذات والموضوع، لا تعطى أهمية للموضوع. ومع ذلك، نرى أن مشكلات نشأت فى الحركة الواقعية عن الموضوعات المباشرة للإدراك والمعرفة ولا نرغب فى الوقت نفسه أن نعطى الانطباع الخاطئ تمامًا وهو أن الفلاسفة الأمريكيين الذين ينتمون إلى المجموعتين اللتين ذكرناهما يهتمون، فقط، بالمشكلات التى وُجه إليها الانتباه فى هذا القسم وفى الأقسام السابقة. فمن بين الفلاسفة الواقعيين الجدد، أصبح «بيرى»، مثلاً، شهيرًا كفيلسوف أخلاقى[1]، وكرس نفسه، أيضًا، لموضوعات سياسية واجتماعية. ومن بين الفلاسفة الواقعيين النقديين، طوّر «سانتيانا» فلسفة عامة[2]. بينما قدم «سترونج» و«دراك» أنطولوجيا خاصة بشمول النفس، آخذين الاستبطان بوصفه مفتاحًا لطبيعة الحقيقة[3]. ودافع «سيلرز» عن فلسفة طبيعية[4]، تقوم على فكرة التطور الخالق مع مستويات لا يمكن ردها، وتضم نظرية عن الإدراك من حيث إنه عملية تفسيرية. ومارس «لفجوى» تأثيرًا ملحوظًا عن طريق دراساته فى تاريخ الأفكار[5].

---

(١) نشر كتاب «النظرية العامة عن القيمة عام ١٩٢٦ (المؤلف).

(٢) يضم عمل سانتيانا «مجالات الوجود» أربعة مجلدات: مجال الماهية (١٩٢٧)، ومجال المادة (١٩٣٠)، ومجال الصدق (١٩٣٨)، ومجال الروح (١٩٤٠) (المؤلف).

(٣) الاستبطان هو، كما يرى سترونج، الحالة الوحيدة التى نعى فيها بصورة مباشرة «قوامًا» من حيث إنه يتميز عن البناء. لكن لم يقصد كل من «سترونج» و«دراك» الإشارة إلى أن الحجارة، مثلاً، واعية. لقد ارتبط مذهب شمول النفس عندهما بفكرة التطور الخلاق. فحتى الأشياء التى نسميها «بالمادة» تمتلك طاقة ممكنة تتجلى فى مستوى معين من التطور فى الوعى (المؤلف).

(٤) كما فى كتاب «فلسفة المذهب الواقعى الفيزيائى» (١٩٣٢) (المؤلف)

(٥) نشر «لفجوى»، مثلاً، كتاب «سلسلة الوجود الكبرى» عام ١٩٣٦، وكتاب «مقالات فى تاريخ الأفكار» عام ١٩٤٨ (المؤلف).

٦- يتضح أن النظرية الواقعية عن المعرفة، بالمعنى الذى وصفناه سابقًا، لا تستبعد بناء نسق ميتافيزيقى أو وجهة نظر عن العالم. فكل ذلك يُستبعد فى ميتافيزيقا تقوم على النظرية التى تقول إن المعرفة بناء للموضوع أو على النظرية التى تقول إن التفكير المبدع أو التجربة هى الحقيقة الأولية الأساسية. وهناك، فى واقع الأمر، عدد ملحوظ من وجهات النظر عن العالم فى الفلسفة الحديثة، التى تفترض مسبقًا نظرية واقعية عن المعرفة. ومع ذلك، فإن ذكر كل وجهات النظر هذه، هو أمر يخرج عن مجال بحثنا. وأقترح أن أحصر نفسى فى إبداء بعض الملاحظات عن وجهة نظر «صموئيل ألكسندر» عن العالم.

ولد «صموئيل ألكسندر» **S. Alexander** (١٨٥٩ - ١٩٣٨) فى «سيدنى» باستراليا، لكنه ذهب إلى «أكسفورد» عام ١٨٧٧، حيث وقع تحت تأثير «جرين» و«برادلى». ومع ذلك، فقد أكمل هذا التأثير تأثير فكرة التطور، وأيضًا الاهتمام بعلم النفس التجريبى، الذى يصعب القول إنه كان خاصية لجامعة «أكسفورد» فى هذه الآونة[1]. وبعد ذلك تلقى «ألكسندر» دافعًا من المذهب الواقعى عند «مور» و«رسل»، وبدأ يقترب من موقف المذهب الواقعى الجديد الأمريكى، مع إنه لم يقبله تمامًا. غير أنه نظر إلى نظرية المعرفة على أنها إعداد لتركيب فلسفى. وربما يكون صحيحًا تمامًا أن دافعه إلى البناء الميتافيزيقى، على الرغم من أنه لم يكن المضمون الفعلى لنسقه، يرجع، إلى حد ما، إلى التأثير المبكر للمذهب المثالى فى تفكيره.

فى عام ١٨٨٢ اختير «ألكسندر» زميلاً فى «كلية لنكولن»، بأكسفورد. ويمكن رؤية تأثير التفكير التطورى فى الكتاب الذى نشره عام ١٨٨٩ «النظام الأخلاقى والتقدم: تحليل للتصورات الأخلاقية». نظر «ألكسندر» إلى الأخلاق، كما يبين عنوان الكتاب، على أنها تهتم بتحليل المفاهيم (التصورات) الأخلاقية، مثل: الخير والشر، الصواب

---

(١) اهتم «برادلى» بعلم النفس. لكن لسوء الطالع، هوجم علم النفس فى «أكسفورد» ونُظر إليه على أنه ليس مناسبًا للمعرفة كعلم (المؤلف).

والخطأ. لكنه نظر أيضاً إليها على أنها علم معياري. سار في تفسيره للحياة الأخلاقية والمفاهيم الأخلاقية على خط التفكير الذي يمثله «هربرت سبنسر» و«سيرليسلي ستيفن». وهكذا يأخذ الصراع من أجل البقاء في المجال البيولوجي، من وجهة نظره، صورة الصراع بين مثل أخلاقية متعارضة في المجال الأخلاقي. ويعني قانون الانتخاب الطبيعي، عند تطبيقه في المجال الأخلاقي، أن مجموعة المثل الأخلاقية التي تميل إلى الهيمنة هي تلك التي تساعد على إيجاد حالة من التوازن أو الانسجام بين العناصر المتعددة والقوى في الفرد، وبين الفرد والمجتمع، وبين الإنسان وبيئته. وبالتالي، هناك مثال شامل ونهائي للانسجام يضم بداخله، من وجهة نظر «ألكسندر» المثل التي تتمسك بها مذاهب أخلاقية أخرى؛ مثل السعادة وتحقيق الذات. وفي الوقت نفسه، ظروف الحياة؛ الفيزيائية والاجتماعية، متغيرة باستمرار، وتكون نتيجة ذلك أن المعنى العيني للتوازن أو الانسجام يفترض صوراً جديدة. ولذلك، حتى على الرغم من وجود غاية قصوى للتقدم الأخلاقي، بمعنى حقيقي، فإنه لا يمكن بلوغها بالفعل في شكل ثابت ولا يمكن أن يتغير، ولا يمكن التعبير عن الأخلاق في صورة مجموعة من مبادئ ثابتة لا تقبل التعديل أو التغيير.

ولنعد إلى المذهب الواقعي عند «ألكسندر»[1]. إن فكرته الأساسية عن المعرفة هي أنها، ببساطة، علاقة حضور أو وجود معا بين موضوع ما وموجود واع. والموضوع هو، بمعنى الشيء الذي يُعرف، ما هو عليه سواء عُرف أم لا. وفضلاً عن ذلك، فإن «ألكسندر» يرفض كل صور المذهب التمثيلي. فنحن نستطيع، بالتأكيد، أن نوجه انتباهنا، بوضوح، إلى أفعالنا الذهنية، أو إلى حالاتنا الذهنية. بيد أنها لا تخدم بوصفها نسخاً أو علامات لأشياء خارجية لا تُعرف إلا بصورة غير مباشرة. إننا، بالأحرى، «نستمتع» بأفعالنا الذهنية عندما نعرف مباشرة الموضوعات التي هي غير الأفعال التي نعرف عن طريقها هذه الموضوعات. وليست المعطيات الحسية موضوعات

---

(١) من أشهر مقالات «ألكسندر» التي توضح نظريته الواقعية عن المعرفة «أساس المذهب الواقعي» الذي ظهر في «وقائع جلسات الأكاديمية البريطانية» عام ١٩١٤ (المؤلف).

متوسطة بين الوعى والأشياء الفيزيائية؛ بل هى منظورات للأشياء. وحتى ما يُسمى بالوهم هو منظور للعالم الحقيقى، على الرغم من أنه يشير عن طريق الذهن إلى سياق لا ينتمى إليه[١]. وفضلاً عن ذلك، فإننا نعرف الماضى بالفعل، عند معرفته عن طريق الذاكرة. أعنى، أن الماضى موضوع مباشر للتجربة.

فى عام ١٨٩٣ عُين «ألكسندر» أستاذًا للفلسفة فى جامعة «مانشستر». وفى عام ١٩١٦ حتى عام ١٩١٨ ألقى محاضرات «جيفورد» فى «جلا جسو»، ونشر نصًا ظهر عام ١٩٢٠ تحت عنوان «المكان والزمان والألوهية» يخبرنا فى هذا العمل بأن الميتافيزيقا تهتم بالعالم كله، وهكذا تكون شاملة إلى أقصى حد. ويمكننا أن نقول، بلغة أرسطية، إنها علم الوجود، وصفاته الجوهرية، تبحث فى «الطبيعة النهائية للوجود إذا كان له أية طبيعة نهائية، وتبحث فى خصائص الأشياء العامة، أو المقولات»[٢]. لكن على الرغم من أن للميتافيزيقا موضوعًا أكثر اتساعًا من أى علم خاص، فإن منهجها تجريبى؛ بمعنى أنها تستخدم، مثل العلوم، «فروضًا تنظم بواسطتها معطياتها فى علاقة يمكن التحقق من صدقها»[٣]. ويمكن فى نفس الوقت أن توصف صفات الأشياء العامة والجوهرية بأنها ليست تجريبية، أو قَبْلية شريطة أن نفهم أن التمييز بين ما هو تجريبى وما هو غير تجريبى يكمن بداخل ما نخبره، ولا يرادف تمييزًا بين التجربة وما يجاوز كل تجربة. وإذا وضعنا ذلك فى اعتبارنا، فإننا نستطيع أن نعرِّف الميتافيزيقا بأنها «الدراسة التجريبية لما هو غير تجريبى أو قبلى، ولتلك المسائل كما تنشأ من علاقة ما هو تجريبى بما هو قبلى»[٤].

---

(١) بمعنى آخر، لا يخلق الذهن مواد الوهم، بل يستمدها من التجربة الحسية. بيد أنه يمكن أن يُفترض تكوين الوهم من حيث إنه وهم عن طريق حكم خاطئ بالنسبة إلى سياق (المؤلف).

(٢) Space, Time and Diety, 1, p. 2.

(٣) Ibid, 1, p. 4.

(٤) Space, Time and Diety, 1, p. 4.

إن الحقيقة النهائية، أى القالب الأساسى لكل الأشياء، هو المكان - الزمان. وعندما نتساءل كيف وصل «ألكسندر» بدقة إلى هذه الفكرة، فإنه يصعب أن نجيب عن هذا السؤال. إنه يذكر، مثلاً، أن فكرة عالم يوجد فى زمان ومكان صاغها «هـ. منكوفسكى» **H. Minkowski** عام ١٩٠٨. ويشير إلى «لورنتس» **Lorentz** و«إنشتين» **Einstein** وفضلاً عن ذلك، فإنه يتحدث باستحسان عن تصور «برجسون» للزمان الحقيقى، مع إنه لا يتحدث باستحسان عن إخضاع الفيلسوف الفرنسى المكان للزمان. وعلى أية حال، إن فكرة «ألكسندر» عن المكان - الزمان من حيث إنه الحقيقة النهائية تعارض، بوضوح، إنزال «برادلى» المكان والزمان إلى مجال الظاهر، وتعارض نظرية «مكتجارت» عن عدم حقيقة الزمان. يهتم «ألكسندر» بتكوين ميتافيزيقا طبيعية أو وجهة نظر عن العالم، ويبدأ بما يكون بالنسبة له المرحلة النهائية، البدائية لعملية التطور، عندما يُنظر إليها فى ذاتها بصورة خالصة.

إن الطريقة الساذجة لتصور المكان والزمان هى تصورهما بوصفهما موضعين، أو حاويين. والمصحح الطبيعى لهذه الصورة الفجة هى تصورهما بوصفهما علاقتين بين كيانات فردية؛ علاقة المعية والتعاقب. بيد أن وجهة النظر هذه تستلزم، بوضوح، أن الكيانات الفردية تسبق، من الناحية المنطقية، المكان والزمان، فى حين أن الفرض الذى اعتنقه «ألكسندر» هو أن المكان والزمان يكوِّنان «القوام أو القالب (أو القوالب) التى صنعت منها الأشياء أو الأحداث، أى الوسيط الذى تُرتب فيه وتتبلور»[١]. إذا نظرنا إلى المكان أو الزمان فى ذاتهما، فإننا لا نستطيع أن نميز عناصرهما أو أجزاءهما. بيد أن «كل نقطة من المكان تحددها وتميزها لحظة فى الزمان، وكل لحظة من الزمان يحددها ويميزها موضعها فى المكان»[٢]. وبمعنى آخر، يكوِّن كل من المكان والزمان

(١) Ibid, 1, p. 38.

(٢) Ibid, 1, p. 60.

حقيقة واحدة؛ أى «متصل لا نهائى من أحداث خالصة، أو نقطة - آنات»[١]. والأشياء التجريبية هى تجمعات أو مركبات من هذه الأحداث.

وينتقل «ألكسندر» إلى مناقشة المقولات الخاصة، أو الخصائص الأساسية للمكان - الزمان؛ مثل: الهوية، والاختلاف، والوجود، والكلى والجزئى، والعلاقة، والعلِّية... إلخ. وهكذا خُصصت المرحلة لفحص ظهور كيفيات الواقع التجريبى ومستوياته؛ من المادة فصاعداً حتى النشاط الذهنى الواعى. ولا نستطيع أن نناقش كل هذه الموضوعات هنا. بيد أنه يجدر أن نلفت الانتباه إلى نظرية «ألكسندر» عن «كيفيات الدرجة الثالثة».

إن كيفيات الدرجة الثالثة هى القيم، مثل الصدق والخير. وتُسمى «بالدرجة الثالثة» لتمييزها عن الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية لدى الفلسفة التقليدية. ولكن عندما ينطبق لفظ «كيفيات» على القيم، فإنه لابد أن يوضع بين قوسين، لكى يشير إلى أن «هذه القيم ليست كيفيات للواقع بالمعنى الذى يكون به اللون، أو الشكل، أو الحياة»[٢]. إن التحدث عنها من حيث إنها كيفيات موضوعية للواقع يمكن أن يكون مضللاً. فالواقع، مثلاً، ليس إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة، صادقًا أو كاذبًا: لأنه ببساطة واقع. فالصدق والكذب هما، بصورة ملائمة، محمولان للقضايا كما نعتقد فيها؛ أعنى أنهما محمولان بالنسبة للذهن الذى يعتقد فيها، وليسا محمولين للأشياء، ولا حتى للقضايا عندما يُنظر إليها، ببساطة على أنها وقائع ذهنية. وعلى نحو مماثل، لا يكون الشىء خيراً، عند ألكسندر، إلا بالنسبة لغاية، كما عندما نتحدث عن أداة خيرة. كما أنه على الرغم من أن وردة حمراء تكون حمراء سواء أدركها أى شخص أم لم يدركها أى شخص، فإنها لا تكون جميلة إلا بالنسبة للذهن الذى يقدِّر «تماسكها» غير أنه لا ينجم عن ذلك أن لدينا الحق فى أن نتحدث عن كيفيات الدرجة الثالثة أو القيم من حيث

---

(١) Ibid, 1, p. 60.

(٢) Ibid, 11, p. 237.

إنها ذاتية أو من حيث إنها غير واقعية. فهي تنبثق بوصفها خصائص واقعية للكون، على الرغم من أنها لا تنبثق بوصفها كذلك إلا بالنسبة لأذهان أو ذوات واعية. إنها، باختصار، «تحديدات ذات - موضوع»[١]، «تستلزم دمج الموضوع بالتقدير الإنساني له»[٢].

ومع ذلك، فإن العلاقة بين الذات والموضوع ليست ثابتة. ففي حالة الصدق، مثلاً، يحدد الموضوع تقدير الذات. لأنه في المعرفة، تُكتشف الحقيقة، ولا تُصنع. ولكن في حالة الخير، تحدد الذات كيفية كون الشيء خيراً: أعني أن الغرض، أو الإرادة، هي التي تحدد ذلك. ومع ذلك، هناك عامل مشترك لابد أن يُلاحظ، وأعني أن تقدير القيم بوجه عام ينشأ في سياق اجتماعي، بعيداً عن مجموعة الأذهان. فأنا، على سبيل المثال، أعي أن قضية تكون كاذبة، من جهة حكم الآخرين، وأتمثل ما أستطيع أن أسميه بالعقل الجمعي في أحكامي عن الصدق أو الكذب «إن الاتصال الاجتماعي هو الذي يجعلنا، بالتالي، على وعي بأن هناك واقعًا يتكون من ذواتنا والموضوع، ويكون للموضوع في هذه العلاقة خاصية لا يمتلكها إلا بالنسبة لهذه العلاقة»[٣].

وتمكِّن نظرية الانبثاق هذه عن كيفيات الدرجة الثالثة ألكسندر من أن يصر على أن التطور يهتم بالقيم. «يُعتقد، أحيانًا، أن مذهب داروين لا يبالي بالقيمة. مع أنه، في حقيقة الأمر، تاريخ كيف خرجت القيم إلى حيز الوجود في عالم الحياة»[٤]. وهكذا، تكون لدينا الصورة العامة لعملية التطور التي تنبثق فيها مستويات مختلفة لوجود متناه؛ لكل مستوى خاصيته التجريبية المميزة. «والخاصية العليا من هذه الخصائص التجريبية التي نعرفها هي العقل أو الوعي»[٥]. وتظهر كيفيات الدرجة الثالثة أو القيم

(١) Ibid, 11, p. 238.

(٢) Ibid,

(٣) Space, Time and Diety, 11, p. 240.

(٤) Ibid. 11, p. 309.

(٥) Ibid, 11, 345.

فى هذا المستوى بوصفها خصائص حقيقية للكون، مع إن هذه الحقيقة تتضمن علاقة بالنسبة للذات؛ أو العقل البشرى.

والآن، إن اسم كتاب ألكسندر هو «المكان، والزمان والألوهية»، ومن ثم ينشأ السؤال: كيف تلائم الألوهية هذه الخطة أو وجهة نظر عن العالم؟ إن إجابة الفيلسوف هى أن «الألوهية هى الخاصية التجريبية العليا بعد الخاصية الأكثر علواً التى نعرفها»[١]. ونحن لا نستطيع، بوضوح، أن نقول ماذا عساها أن تكون هذه الخاصية. غير أننا نعرف أنها ليست أية خاصية نعرفها من قبل. ولهذا فإنها تكون أية خاصية كهذه يبطلها التعريف.

هل ينتج عن ذلك أن الله لا يوجد إلا فى المستقبل، أى إن جاز التعبير، يمكن توحيده بالمستوى القادم لوجود متناه ينبثق فى عملية التطور؟ يقدم ألكسندر إجابة سلبية عن هذا السؤال. فالله، من حيث إنه كائن موجود، هو الكون، هو متصل المكان – الزمان بأسره. «الله هو العالم كله من حيث إنه يمتلك خاصية الألوهية... ومن حيث إن الله موجود فعلى، فإنه العالم اللامتناهى بمسعاه نحو الألوهية، أو من حيث إنه كبير أو فى ألم ومعاناة مع الألوهية، إذا عدّلنا عبارة «ليبنتس»[٢].

ألكسندر من أصل يهودى، وليس من غير المعقول أن نرى فى وجهة نظره عن الله تعديلاً ديناميكياً لمذهب وحدة الوجود عند إسبنيوزا، يلائم نظرية التطور. غير أن هناك صعوبة واضحة فى التقرير بأن الله هو العالم بأسره من حيث إنه يمتلك خاصية الألوهية، والتقرير بأن هذه الخاصية هى منبثق مستقبلى. ولقد كان ألكسندر على وعى بذلك بالتأكيد. ويستنتج أن «الله، من حيث إنه موجود فعلى، يصبح ألوهية باستمرار، غير أنه لا يبلغها. إنه الله المثالى فى طور الجنين»[٣]. وبالنسبة للدين، يمكن وصفه بأنه

(١) Ibid,

(٢) Ibid, 11, p. 353.

(٣) Ibid, 11, p. 365.

«العاطفة الموجودة فينا التي ننجذب نحوها (أي الله)، ونتعلق بمستوى أعلى من الوجود في حركة العالم»[1].

وإذا سلّمنا بمقدمات ألكسندر، فإننا نستطيع أن نفهم موقفه. فإذا كانت الألوهية، من جهة، خاصية لمستوى مستقبلي من الوجود، وإذا كان يمكن توحيد الله بالحامل الفعلي لهذه الخاصية، فإنه يكون متناهيًا، ومن جهة أخرى، يتطلب الوعي الديني، كما يسلِّم ألكسندر، إلهًا ليس موجودًا فحسب، بل غير متناه أيضًا. وهكذا لابد أن يتحد الله بالكون اللامتناهي من حيث إنه يجاهد من أجل خاصية الألوهية. بيد أن قول ذلك، لا يعدو أن يكون، في الحقيقة، سوى انطباق كلمة «الله» على الكون المتطور، أي الزمان - المكان المتصل. حقًا، إن هناك تشابهًا ما بين وجهة نظر «ألكسندر» ووجهة نظر «هيجل». وفي الوقت نفسه يُعرَّف المطلق عند «هيجل» بأنه الروح، بينما يُعرَّف المطلق عند «ألكسندر» بأنه المكان - الزمان. وذلك يجعل كلمة «الله» غير ملائمة بصورة كبيرة. فما هو ملائم هو وصف الدين بأنه «عاطفة». لأن هذا هو ما يكون عليه الدين، بدقة، في الفلسفة الطبيعية؛ أعني نوعًا من الانفعال الكوني.

٧- لم يكن هناك سوى انتباه قليل إلى فلسفة ألكسندر[2]، بسبب تطور وانتشار تيار من التفكير صاحبته عدم ثقة ملحوظة بكل وجهات النظر الشاملة عن العالم. وعلى أية حال، لقد حجبت شهرة «ألفرد نورث وايتهد» **A.N. Whitehead** (١٨٦١ - ١٩٤٧)، الفيلسوف الميتافيزيقي الإنجليزي العظيم منذ برادلي، من شهرته في ميدان الفلسفة النظرية التأملية. والواقع أنه يصعب، بالفعل، الزعم بأن تأثير «وايتهد»، بوصفه فيلسوفًا نظريًا تأمليًا على الفلسفة البريطانية الراهنة شامل أو عميق. فإذا سلّم المرء بالمناخ المهيمن لتفكير فلسفي، فإنه قلما يتوقعه أن يكون. لقد كان تأثير وايتهد،

---

(١) Ibid, 11, p. 429.

(٢) لقد أهمل ألكسندر في كتاب ج وارنوك G.J. Warnoch الصغير الممتاز «الفلسفة الإنجليزية منذ عام ١٩٠٠» (المؤلف).

فى حقيقة الأمر، أعظم فى أمريكا، حيث عمل هناك من عام ١٩٢٤ حتى وفاته، من تأثيره فى بلده الأصلى. ومع ذلك، فقد ظهر الاهتمام بتفكيره، فى السنوات القليلة الأخيرة، فى عدد ملحوظ من الكتب والمقالات التى نُشرت فى بريطانيا العظمى[١]. وأصبح اسمه معروفًا بصورة متزايدة فى أوروبا. وبمعنى آخر، عُرف وايتهد بأنه مفكر كبير وعظيم، فى حين أنه تم نسيان ألكسندر.

إن فلسفة وايتهد تستحق بالتأكيد، من وجهة نظر ما، أن يتضمنها هذا الفصل. فقد لفت وايتهد نفسه، بالفعل، الانتباه إلى التشابه بين نتائج تفلسفه والمثالية المطلقة. وهكذا يلاحظ فى مقدمة كتابه «السيرورة والواقع» أنه «على الرغم من أننى أختلف بشدة، طوال العمل الرئيسى، مع برادلى، فإن المحصلة النهائية لا تختلف، مع ذلك، كثيراً[٢]». وفى الوقت نفسه يميل وايتهد، الذى انتقل من الرياضيات إلى فلسفة العلم والطبيعة، ثم إلى الميتافيزيقا، إلى العودة إلى موقف مثالى، ونقطة انطلاق. أعنى أنه كما أن بعض الفلاسفة السابقين على كانط قد تفلسفوا فى ارتباط وثيق بعلم عصرهم، فإن وايتهد رأى أن الفيزياء الجديدة تتطلب مجهوداً جديداً فى فلسفة نظرية تأملية. إنه لم يبدأ من علاقة الذات – الموضوع، أو من فكرة فكر مبدع خلاق، وإنما بدأ، بالأحرى، من تأمل فى العالم من حيث إنه متمثل فى علم حديث.. إن مقولاته ليست مفروضة عن طريق التكوين القبلى للذهن البشرى، ولكنها تنتمى إلى الواقع، من حيث إنها خصائص بالنسبة له، بالمعنى الذى تنتمى به مقولات أرسطو إلى الواقع. كما أن وايتهد يقدم تفسيراً طبيعياً للوعى، بمعنى أنه يصوره بوصفه صورة متطورة، ومنبثقة لعلاقة «الترابط» التى توجد بين كل الكيانات الفعلية. ولذلك، عندما يلاحظ التشابه بين نتائج فلسفته النظرية التأملية وبعض خصائص المثالية المطلقة، فإنه

---

(١) ساهمت الزيادة ليست فى التسامح فقط، بل التعاطف أيضًا، مع «الميتافيزيقا الوصفية» فى إحياء الاهتمام بوايتهد (المؤلف).

(٢) Process and Reality, p. vii (1959 edition).

يفترض أيضاً أن نمط تفكيره قد يكون «تحويلاً لبعض نظريات المثالية الرئيسية لكى تقوم على أساس واقعى»[١].

لكن على الرغم من أن فلسفة وايتهد، من حيث إنها تقوم على ما يسميه بالأساس الواقعي، تستحق، بالتأكيد، أن نلتفت إليها فى هذا الفصل، فإنها مركبة إلى حد أننا لا نستطيع أن نلخصها فى فقرات قليلة. وقد قرر كاتب هذه السطور، بعد نظر وتأمل، أن لا يقوم بهذه المحاولة. ومع ذلك، تجدر الملاحظة أن وايتهد مقتنع بحتمية الفلسفة النظرية التأملية، أو الفلسفة الميتافيزيقية. أعنى، إذا لم يفصل الفيلسوف بترو، عند لحظة معينة عملية فهم العالم وعملية التعميم، فإنه ينقاد لا محالة إلى «السعى إلى صياغة نسق متماسك، ومنطقي، وضرورى من أفكار عامة يمكن بواسطتها تفسير كل عنصر من تجربتنا»[٢]. وفضلاً عن ذلك، فإنها ليست ببساطة مسألة تأليف العلوم. لأن تحليل أية واقعة جزئية، وتحديد حالة أى كيان يتطلبان، على المدى البعيد، رؤية للمبادئ العامة والمقولات التي تجسدها الواقعة، ورؤية لحالة الكيان في الكون كله. وإذا تحدثنا من الناحية اللغوية، فإن كل قضية تقرر واقعة جزئية تتطلب لتحليلها الكامل عرضاً للطابع العام للكون من حيث إنه متمثل فى هذه الواقعة. وإذا تحدثنا من الناحية الأنطولوجية، فإن «كل كيان محدد يتطلب كوناً نسقياً لكى يدعم حالته الضرورية»[٣]. وبالتالى، حيثما بدأنا، فإننا ننقاد إلى الميتافيزيقا، شريطة أن لا نوقف عملية الفهم فى الطريق.

وتفترض وجهة النظر هذه، بالتأكيد، أن الكون نسق عضوى. وهذه هى محاولة وايتهد الدائمة لكى يبين أن الكون هو، في الحقيقة، عملية ديناميكية موحدة، أى أنه كثرة - في وحدة يجب تفسيرها بأنها تقدم خلاق فى الحداثة، التى تكوِّن مذهبه

---

(١) Process and Reality, p. viii.

(٢) Ibid, p. 4.

(٣) Ibid, p. 17.

الفلسفى. وتحمل النتيجة الكلية لتأمله، كما نلاحظ، تشابهًا مع المثالية المطلقة. بيد أن العالم كما يتمثله «وايتهد» ليس بالطبع، نتاجًا ديالكتيكيًا لفكرة مطلقة. إذ يُفترض أن الكون كله، بما فى ذلك الله والعالم، «فى قبضة الأساس الميتافيزيقى النهائى؛ التقدم الخلاق فى الحداثة»[١]. إنه «خلق وإبداع»[٢]، وليس فكرًا، الذى يكون بالنسبة له العامل النهائى.

---

(١) Ibid, p. 529.

(٢) ليس «الإبداع»، كما يصفه وايتهد، كيانًا بل هو، مثل الله، بل هو «كلى الكليات» (Process and Reality, p. 31)

الفصل الثامن عشر

جورج إدوارد مور والتحليل

حياته وكتاباته- واقعية الحس المشترك - بعض الملاحظات على أفكار مور الأخلاقية- مور والتحليل- نظرية المعطى الحسى بوصفها توضيحًا لممارسة مور للتحليل

١- كانت لدينا مناسبة فى الفصل الأخير لأن ننظر باختصار فى آراء بعض الفلاسفة الواقعيين فى أكسفورد. لكن عندما يفكر المرء فى انهيار المثالية فى إنجلترا، ونشأة تيار جديد مهيمن من التفكير، فإن تفكيره يتجه بصورة طبيعية إلى الحركة التحليلية التى تمتلك أصولها فى «كمبردج» والتى ثبتت نفسها بقوة بمرور الزمن فى «أكسفورد»، وجامعات أخرى. صحيح أنها أصبحت تُعرف بوجه عام فى حقبتها الأخيرة «بفلسفة أكسفورد»، غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن الرواد الثلاثة العظام فى الحركة والمؤثرات النشطة فيها، وهم «مور» و«رسل» و«ڤتجنشتين»، كانوا جميعهم رجالاً من كمبردج.

ذهب جورج إدوارد مور G.E. Moore (١٨٧٣ – ١٩٥٨) إلى «كمبردج» عام ١٨٩٢، حيث بدأ بدراسة الكلاسيكيات. ولاحظ أنه لا يعتقد أن العالم أو العلوم توحى له بمشكلات فلسفية على الإطلاق. وبمعنى آخر، لأنه تُرك وشأنه، فإنه مال إلى أن

يأخذ العالم كما وجده وكما تقدمه العلوم. لقد بدا أنه متحرر، تماماً، من استياء برادلي من طرقنا العادية لتصور العالم، ولم يَتُق إلى طريقة أسمى للنظر إليه. ومع ذلك، فقد اهتم بالمشكلات التي اهتم بها «كيركجور»، و«ياسبرز» و«كامي» Camus، وأمثال هؤلاء المفكرين. وأصبح «مور» في الوقت نفسه مهتمًا بالأشياء الغريبة التي قالها الفلاسفة عن العالم والعلوم؛ مثل القول بأن الزمان غير حقيقي، أو أن المعرفة العلمية ليست، في الحقيقة، معرفة. وتحول من الكلاسيكيات إلى الفلسفة، تحت تأثير معاصره الأصغر سنا «برتراند رسل».

ومُنح «مور» درجة الزمالة في عام ١٨٩٨ في «كلية ترنتي»، بكمبردج. وفي عام ١٩٠٣ نشر كتابه «مبادئ الأخلاق». وبعد غياب عن «كمبردج» عُين مدرساً في علم الأخلاق عام ١٩١١، ونشر في عام ١٩١٢ عمله الصغير علم الأخلاق، في سلسلة مكتبة الجامعة الداخلية. وخلف «ج.ف. ستوت» G.F. Stout محرراً لمجلة «مايند» Mind عام ١٩٢١، وفي عام ١٩٢٢ نشر كتابه «دراسات فلسفية»، الذي يتكون، في الأغلب من مقالات أُعيدت طباعتها من جديد. وانتخب «مور» لكرسي الفلسفة في جامعة «كمبردج» عام ١٩٢٥ بعد أن أُحيل «جيمس وورد» J. Ward إلى التقاعد. ومُنح في عام ١٩٥١ «وسام الشرف»، ونشر كتابه «بعض المشكلات الأساسية في الفلسفة» في عام ١٩٣٣. وظهر كتابه «أوراق فلسفية» غُفلاً عام ١٩٥٩؛ وهو مجموعة مقالات أعدها «مور» نفسه للنشر، بينما نُشر «كتابه المألوف» عام ١٩٦٢، وهو انتقاء من ملاحظاته ومذكراته.

٢- لقد قاد «مور» فيما يرى «برتراند رسل» العصيان والتمرد على المذهب المثالي. ويمكن أن نوضح واقعية «مور» المبكرة بالرجوع إلى مقال عن طبيعة الحكم، الذي نشره في مجلة «مايند Mind» عام ١٨٩٩.

يأخذ «مور» في هذا المقال تقرير «برادلي» أن الصدق والكذب يعتمدان على العلاقة بين الأفكار والواقع على أنه نصه، ويشير باستحسان إلى تفسير «برادلي» الذي يقول إن لفظ «أفكار» لا يعني حالات ذهنية، وإنما يعني، بالأحرى، معاني

كلية[١]. ثم ينتقل «مور» إلى استبدال لفظ «التصور» بلفظ «الفكرة»، ولفظ «القضية» بلفظ «الحكم»، ويقرر أن ما هو مؤكد فى قضية هو علاقة محددة بين تصورات. كما يصدق ذلك، من وجهة نظره، على الأحكام الوجودية. لأن الوجود هو نفسه تصور[٢]. بيد أن «مور» يرفض النظرية التى تقول إن القضية تكون صادقة أو كاذبة بفضل مناظرتها أو عدم مناظرتها لحقيقة واقعية أو حالة من حالات الواقع وليس مطابقة أو عدم مطابقة نفسها. فصدق قضية ما هو، على العكس، خاصية للقضية نفسها يسهل التعرف عليها، وتنتمى إليها بفضل العلاقة التى تسرى، داخل القضية، بين التصورات التى تكوِّنها. «لا يمكن تعريف نوع العلاقة التى تجعل قضية ما صادقة، ونوع العلاقة التى تجعلها كاذبة، ولكن يجب معرفتها بصورة مباشرة»[٣]. ومع ذلك، فإنها ليست علاقة بين القضية وشىء ما خارجها.

والآن، لأن «مور» يقول إن التصورات هى «الموضوعات الوحيدة للمعرفة»[٤]، ولأن القضايا تؤكد علاقات بين تصورات وتكون صادقة أو كاذبة بفضل العلاقة المؤكدة، فإنه يبدو لأول وهلة أنه كما لو كان يطرح نظرية تكون عكس أى شىء يمكن أن يوصف، بمعقولية، بأنه مذهب واقعى. أعنى أنه يبدو كما لو كان «مور» يخلق فجوة لا يمكن سدها بين عالم القضايا، الذى هو ميدان الصدق والكذب، وعالم الواقع أو عالم اللاقضايا.

ومع ذلك، يجب أن نفهم أن التصورات عند «مور» ليست تجريدات؛ ليست بناءات ذهنية تتكون على أساس المادة التى تقدمها المعطيات الحسية، بل هى بالأحرى حقائق

---

(١) وبمعنى آخر، يستحسن مور اعتراض برادلى على تفسير المنطق تفسيراً سيكولوجياً (المؤلف).

(٢) Mind, vol.8 (1899) p. 180.

(٣) Ibid,

(٤) Ibid, p. 182.

واقعية موضوعية، كما هى عند «مينونج» **Meinong**. وفضلاً عن ذلك، فإنه يجب أن «ننظر إلى العالم على أنه مكون من تصورات»[١]. أعنى أن شيئًا موجودًا هو مركب من تصورات، من كليات مثل البياض مثلاً «يرتبط بعلاقة فريدة بتصور الوجود»[٢]. وقول ذلك لا يعنى رد عالم الأشياء الموجود إلى حالات ذهنية. فهو، على العكس، يستبعد التعارض بين التصورات والأشياء. والقول بأن التصورات هى موضوعات المعرفة هو القول بأننا نعرف الواقع مباشرة. وبالتالى، عندما يقول «مور» عن التصورات إنها يجب أن تكون شيئًا قبل أن تستطيع أن تدخل فى علاقة مع ذات عارفة، وأنها «لا تهتم بطبيعتها سواء فكر أى شخص فيها أم لا»[٣]، فإننا نستطيع أن نعرف ما يقصده. فهو يقول إن المعرفة لا تختلف عن الموضوع. إنها، بلاشك، تمتلك عللها ومعلولاتها، بيد أن «هذه العلل والمعلولات لا توجد إلا فى الذات»[٤]. إن بناء الموضوع ليس، بالتأكيد، أحد معلولات المعرفة.

إذا كانت القضية تتكون من تصورات ترتبط بعلاقة محددة بعضها ببعض، وإذا كانت التصورات تتحد مع الحقائق الواقعية المدركة، فإنه ينجم عن هذا، بوضوح، أن القضية الصادقة لابد أن تتحد مع الحقيقة الواقعية التى يُنظر إليها بوجه عام على أنها تمثلها، والتى يقال بوجه عام إنها تناظرها. ولم يتردد «مور» فى مقال عن الصدق[٥] فى التأكيد أن القضية التى تقول «أنا موجود» لا تختلف عن الحقيقة الواقعية لـ «وجودى بالفعل».

---

(١) Mind, vol. 8, p. 182.

(٢) Ibid, p. 183.

(٣) Ibid, p. 179.

(٤) Ibid,

(٥) In Baldwin's Dictionary of philosophy and psychology.

ولأن «مور» كان على وعى تام أثناء الكتابة، فإن هذه النظرية تبدو غريبة إلى حد كبير. غير أن ما هو أكثر أهمية من غرابتها هو الصعوبة فى رؤية كيف أنها تستبعد التمييز بين القضايا الصادقة والقضايا الكاذبة. افرض، مثلاً، أننى أعتقد أن الأرض مستوية. فإذا كان ما أعتقده هو قضية، فإنه يبدو أنه ينتج من تفسير القضايا التى شرحناها سابقًا أن الأرض مستوية حقيقة واقعية. ولذلك، يتخلى عن الفكرة التى تقول إن ما نعتقده يكون قضايا. لقد وصل، فى حقيقة الأمر، إلى طرح فكرة القضايا تمامًا، بالمعنى الذى يسلِّم فيه بها فيما سبق. ويتمسك فى الوقت نفسه بوجهة نظر واقعية عن المعرفة من حيث إنها علاقة فريدة لا يمكن تحليلها بين ذات عارفة وموضوع؛ علاقة لا تختلف عن طبيعة الموضوع.

وبالنسبة لصدق أو كذب الاعتقادات، فإنه يسلِّم بأن هذا يجب أن يعتمد بمعنى ما، على تطابقه أو عدم تطابقه، على الرغم من أنه شعر بأنه غير قادر على أن يقدم تفسيراً واضحاً لطبيعة هذا التطابق.

وبالتالى إذا كان لفظ العلاقة الفريدة والتى لا يمكن تعريفها التى تكمن فيها المعرفة لا تختلف عن طبيعة الموضوع، فإنه لابد من وجود علاقة خارجية واحدة على الأقل. وبعد أن نسب «مور»، فى واقع الأمر، إلى الفلاسفة المثاليين الرأى الذى يقول إن العلاقة ليست خارجية بصورة خالصة، بمعنى أنه ليست هناك علاقة لا تؤثر على طبائع أو ماهيات الحدود، فإنه ينتقل إلى رفضه. وهكذا يميز فى مقالة عن تصور النسبى[(١)] بين حدى «نسبى» و«يرتبط»بـ ، ويؤكد أن الحد الأول يستلزم، عندما يكون محمولاً لشىء ما، أن تكون العلاقة أو العلاقات المشار إليها جوهرية للموضوع الذى يصفه الحد. غير أن ذلك يستلزم أن علاقة شىء ما الذى هو كل بشىء آخر تتوحد مع الكل فى هوية واحدةأو تكون جزءًا منه. وهذه الفكرة، كما يؤكد مور، هى تناقض ذاتى.

(١) Logic(1) Article “ Relative” in Baldwin’s Dictionary of Philosophy and Psychology.

وبمعنى آخر، الشيء هو ما عساه أن يكون، ولا يمكن تعريفه عن طريق علاقاته بأي شيء آخر. ولذلك، لا تستطيع طبيعة النسق الذي ينتمي إليه شيء ما أن تكوِّن طبيعته؛ ويفقد المذهب الواحدي المثالي، بالتالي، أساساً من أسسه الرئيسية.

إن مقال «مور» الذي عنوانه «دحض المثالية» هو، بالتأكيد، نقده الأكثر شهرة للمثالية[1]. يؤكد فيه أن المثالية الحديثة إذا صاغت تأكيداً عاماً عن الكون، فإن الكون يكون روحياً. بيد أنه ليس جلياً على الإطلاق ماذا يعني هذا التأكيد. ومن الصعب تماماً، بالتالي، مناقشة التساؤل ما إذا كان الكون روحياً أم لا. ومع ذلك، عندما نفحص المسألة، فإننا نجد أن هناك عدداً هائلاً من قضايا مختلفة يتحتم على الفيلسوف المثالي أن يبرهن عليها إذا كان يجب عليه أن يبرهن على صدق نتيجته العامة. ويمكننا أن نبحث أهمية حججه. ويتضح أن القضية التي تقول إن الكون روحي في طابعه قد تظل صحيحة حتى إذا كانت كل الحجج التي يقدمها الفلاسفة المثاليون للبرهنة على صحتها باطلة. إن بيان أن الحجج باطلة هو، في الوقت نفسه، بيان أن النتيجة العامة لم يُبرهن عليها تماماً.

إن كل حجة تُستخدم للبرهنة على أن الواقع روحي تمتلك، كما يرى مور، القضية التي تقول «الوجود هو كونه مدركاً Esse est Percipi »؛ أي أن الوجود هو الإدراك من حيث إنها إحدى مقدماتها. ورد فعل المرء الطبيعي على هذا الزعم هو أن يعلق بالقول إن الاعتقاد في صدق «الوجود هو كونه مدركاً» هو خاصية لمثالية باركلي، وأنه يجب ألا يُنسب إلى هيجل، مثلاً، أو إلى برادلي. غير أن «مور» يفهم لفظ «مُدرَك» بأنه يشمل «ذلك النمط الآخر من الواقع الذهني، الذي يُسمى «بالتفكير»[2]، وبأنه يعني، بوجه عام،

Mind, vol. 12 (1903) reprinted in philosophical studies. (1)

Philosophical studies, p. 7. (2)

«ما نخبره» وبناء على هذا التفسير للفظ «مُدرَك» يمكن أن ينظر إلى برادلى على أنه يوافق على القضية التى تقول «الوجود هو كونه مدركًا»؛ من حيث إن كل شيء بالنسبة له عنصر مُكوِّن فى تجربة مطلقة شاملة كل الشمول.

وطالما أن «مور» يفهم القضية «الوجود هو كونه مدركًا» بمعنى واسع، فليس من المدهش أن يجدها غامضة، ويمكن تفسيرها بطرق متعددة. ومع ذلك، دعنا نفترض أن قبول القضية يلزم المرء بأن يتمسك، من بين أشياء أخرى، بأنه لا يمكن تمييز موضوع إحساس ما عن الإحساس نفسه، أو أنه، من حيث إن تمييزًا يتم، نتيجة التجريد المشروع من وحدة عضوية. ويتعهد «مور» ببيان أن وجهة النظر هذه خاطئة.

إننا، من جهة، نعى جميعًا، على سبيل المثال، أن إحساس اللون الأزرق يختلف عن إحساس اللون الأخضر. ومع ذلك، فإنه إذا كان كلاهما إحساسًا، فلابد أن يمتلكا شيئًا مشتركًا. ويسمى «مور» هذا العنصر المشترك «بالوعى»، بينما يسمى العناصر المختلفة فى الإحساسين «بموضوعاتهما» الخاصة. وهكذا «يكون اللون الأزرق موضوعًا للإحساس، ويكون اللون الأخضر موضوعًا آخر للإحساس، ويختلف الوعى، الذى يمتلكه الإحساسان كلاهما عنهما»[1]. ومن جهة أخرى، لأن الوعى يمكن أن يلازم موضوعات أخرى للإحساس إلى جانب اللون الأزرق، فإننا لا نستطيع بوضوح، أن نزعم بصورة مشروعة أن اللون الأزرق هو نفس الشىءمثل الوعى وحده لأننا إذا استطعنا أن نزعم ذلك، فإن القضية التى تقول إن اللون الأزرق يوجد سيكون لها نفس المعنى الذى يكون للقضية التى تقول إن اللون الأزرق يلازم الوعى. ولا يمكن أن يكون الأمر هكذا؛ لأنه إذا كان الوعى واللون الأزرق، كما سلَّمنا من قبل، عنصرين متميزين فى إحساس اللون الأزرق، فمن الصواب أن نسأل ما إذا كان اللون الأزرق يمكن

---

(١) Ibid, p. 17.

أن يوجد بدون الوعى. وإذا قلنا إن القضية: اللون الأزرق موجود، والقضية: اللون الأزرق يلازم الوعى، لهما، بدقة، نفس المعنى، فإن هذا القول ليس له معنى.

وقد يُعترض على أنه باستخدام لفظ «موضوع» بدلاً من لفظ «مضمون»، فإن هذا الخط من الحجة يحتج بالحجة التى هى موضع خلاف. إن اللون الأزرق هو، فى حقيقة الأمر، مضمون إحساس اللون الأزرق، وليس موضوعه. وأى تمييز نقوم به بين عناصر المضمون والشعور أو الوعى هو نتيجة عملية تجريد تُجرى على وحدة عضوية.

ومع ذلك، فإن لجوءاً إلى مفهوم الوحدة العضوية هو، عند مور، هو بمثابة محاولة للجمع بين خيارين. أعنى أن تمييزاً يكون مسموحاً وممنوعاً فى نفس الوقت. وعلى أية حال، لم يكن «مور» على استعداد لأن يسلِّم بأن «المضمون» لفظ أكثر ملاءمة من «الموضوع». فمن المشروع أن نتحدث عن اللون الأزرق من حيث إنه جزء من مضمون وردة زرقاء. غير أن إحساساً باللون الأزرق ليس بذاته أزرق: وإنما هو شعور أو وعى باللون الأزرق من حيث إنه موضوع. وهذه «العلاقة هى تماماً ما نعنيه فى كل حالة «بالمعرفة»[1]. فلكى نعرف اللون الأزرق أو نعيه، فإن ذلك لا يعنى امتلاك صورة تمثيلية فى الذهن يكون اللون الأزرق مضموناً لها أو جزءاً من المضمون؛ إنه يجب أن نعى، مباشرة، موضوع «اللون الأزرق».

ولذلك، فإن الوعى الذى يتضمن فى الإحساس هو، عند مور، نفس العلاقة الفريدة التى تشكل، أساساً، كل نوع من المعرفة. ومشكلة التخلص من المجال الذاتى أو دائرة الإحساسات، والصورة والأفكار، هى مشكلة زائفة. فلكى «نمتلك إحساساً فقط، يجب أن نكون خارج هذه الدائرة. إنه يجب أن نعرف شيئاً لا يكون بحق، وبالفعل، جزءاً من تجربتى، مثل أى شىء أستطيع أن أعرفه»[2].

(١) Ibid, p. 25.

(٢) Ibid, p. 27.

ويمكن أن يُضاف، بالرجوع إلى الأطروحة المثالية التى تقول إن الواقع روحى، أننا نمتلك بدقة كما يرى مور، نفس الدليل للقول بأن هناك أشياء مادية مثلما نمتلك نفس الدليل للقول بأن لدينا إحساسات. ولذلك، فإن الشك فى وجود الأشياء المادية يستلزم الشك فى وجود إحساساتنا والتجربة بوجه عام. وقول ذلك لا يعنى القول، أو حتى افتراض، أنه لا شىء يكون روحيًا. وإذا كان يجب علينا أن نقول إذا كانت القضية التى تقول إن الواقع روحى تستلزم إنكار وجود الأشياء المادية، فإنه لا يكون لدينا سبب ممكن لصياغة القضية. لأن «البديل المعقول الوحيد للتسليم بأن المادة توجد بالإضافة إلى الروح، هو مذهب الشك المطلق – أعنى أنه لا يوجد شىء مطلقا[1] وذلك موقف لا نستطيع أن نفترضه بصورة متسقة وندّعمه.

ويمكن القول بأن «مور» فى مناقشته للإحساس والإدراك، مناقشة سنعود إليها فى الحال، يهتم بالتحليل الفينومنولوجى. بيد أنه واضح أن موقفه العام يقوم على واقعية الحس المشترك. ويظهر هذا العنصر فى تفكيره، بوضوح، فى المقال الشهير الذى عنوانه «دفاع عن الحس المشترك»[2]؛ حيث يؤكد أن هناك عدداً من القضايا، يُعرف صدقها بيقين. وهكذا فإننى أعرف أن هناك الآن جسمًا بشريًا حيًا هو جسمى. كما أننى أعرف أن هناك أجسامًا حية أخرى إلى جانب جسمى أنا. وأعرف أيضًا أن الأرض وُجدت منذ سنوات عديدة. وعلاوة على ذلك، فإننى أعرف أن هناك أناسًا آخرين، وكل واحد منهم يعرف أن هناك جسمًا حيًا هو جسمه الخاص، وأن هناك أجسامًا حية أخرى إلى جانب جسمه الخاص، وأن الأرض وجدت منذ سنوات عديدة. كما أننى لا أعرف فحسب أن هؤلاء الناس يعون صدق هذه القضايا، ولكن كل واحد منهم يعرف أيضًا أن هناك أناسًا آخرين يعون نفس الحقائق. وتنتمى هذه القضايا إلى

---

(١) Ibid. p. 30.

(٢) Contemporary British Philosophy, second series, edited by J.H. Muirhead (1925) and Reprinted in Philosophical papers (1959).

وجهة نظر الحس المشترك عن العالم. وينجم عن ذلك، كما يرى مور، أنها صادقة. قد يكون هناك، بالفعل، اختلافات الرأى عما إذا ما كانت قضية معينة تنتمى أو لا تنتمي إلى وجهة نظر الحس المشترك عن العالم. لكنها لو كانت تنتمي، فإنها تكون صادقة. وإذا عرفنا أنها تنتمي، فإننا نعرف أنها صادقة. ونعرف أنها صادقة بسبب الأسباب التى تكون لدينا بالفعل لتقرير أنها صادقة، لا بسبب أى أسباب أفضل قد يزعم الفلاسفة أنهم يستطيعون تقديمها.

لقد أشرنا إلى دفاع «مور» عن الحس المشترك هنا كمثال على جانب من جوانب واقعيته. ولابد أن نعود إلى الموضوع الخاص بتصوره للتحليل. ويمكننا، في الوقت نفسه، أن نلقي نظرة على بعض أفكاره الأخلاقية، التى تبدو، بمعزل عن أهميتها الذاتية، أن توضح الواقعة التى تقول إن واقعيته ليست واقعية «طبيعية».

٣- يرى «مور» أن بعض فلاسفة الأخلاق نظروا بصورة كافية إلى وصف الأخلاق بأنها تهتم بما يكون خيراً وبما يكون شراً في السلوك البشرى. وهذا الوصف هو، في حقيقة الأمر، ضيق للغاية. لأن الأشياء الأخرى بجانب السلوك البشرى يمكن أن تكون خيرة، ويمكن أن توصف الأخلاق بأنها «البحث العام فيما هو خير»[(١)]. وعلى أية حال، قبل أن نسأل السؤال «ما الخير؟»؛ بمعنى «ما الأشياء وما أنواع السلوك التى تمتلك خاصية الخير؟»، فإنه يبدو من المناسب، من الناحية المنطقية، أن نسأل السؤال «ما الخير؟» ونجيب عنه؛ بمعنى «كيف يمكن تعريف الخير؟»، «ما الخير ذاته؟». لأنه إذا لم نعرف الإجابة عن هذا السؤال، فإنه قد يُثار السؤال: كيف نستطيع أن نميز بين السلوك الخير والسلوك الشرير، ونقول ما الأشياء التى تمتلك خاصية الخير؟

---

(١) Principa Ethica. p. 2, s. 2 (1959 reprint).

يعنى حرف (s) القسم، عندما نشير إلى هذا العمل (المؤلف)

يصر «مور» على أنه حينما يثير السؤال «كيف يُعرّف الخير؟»، فإنه لا يبحث عن تعريف لفظى خالص، ذلك النوع من التعريف الذى يكمن، ببساطة، فى استبدال كلمات بالكلمة التى تُعرّف. ولا يهتم بإثبات أو تبرير الاستخدام العام لكلمة «خير». إن «اهتمامى فقط بذلك الموضوع، أو تلك الفكرة، الذى أتمسك، بحق أو بخطأ، بأن الكلمة تُستخدم بوجه عام لكى ترمز إليه. إن ما أريد أن أكتشفه هو طبيعة الموضوع أو الفكرة[1]». وبمعنى آخر، يهتم «مور» بالتحليل الفينومنولوجى وليس بالتحليل اللغوى.

وبعد أن يطرح «مور» السؤال، فإنه يستمر ليؤكد أنه سؤال لا يمكن الإجابة عنه، ليس بسبب أن الخير خاصية غامضة، وخفية، ولا يمكن معرفتها، ولكن لأن فكرة الخير فكرة بسيطة، مثل فكرة اللون الأصفر. إن التعريفات التى تصف الطبيعة الحقيقية لموضوع ما لا تكون ممكنة إلا عندما يكون الموضوع مركبًا. فعندما يكون الموضوع بسيطًا، فإن تعريفًا كهذا لا يكون ممكنًا. ولذلك لا يمكن تعريف الخير. ولا يستلزم ذلك النتيجة التى تقول إن الأشياء الخيرة لا يمكن معرفتها. إن كل ما يتم إثباته هو أن فكرة الخير من حيث هى كذلك فكرة بسيطة، وبالتالى «لا تقبل أى تعريف، بالمعنى الأكثر أهمية لهذه الكلمة»[2].

وينجم عن هذه النظرية عن الخير من حيث إنه خاصية أو صفة لا يمكن تعريفها بعض النتائج المهمة. افرض، مثلاً، أن شخصًا ما يقول إن اللذة خير. إن اللذة قد تكون شيئًا من الأشياء التى تمتلك خاصية الخير؛ لكن، من حيث إن الأمر قد يكون هكذا، إذا تخيل المتحدث أنه يقدم تعريفًا للخير، فإن ما يقوله قد لا يكون صادقًا. إذا كان الخير خاصية لا يمكن تعريفها ،فإننا لا نستطيع أن نستبدله بخاصية أخرى،

---

(١) Ibid, p. 6, s. 6.

(٢) Ibid, p. 9, s. 10.

مثل ما يكون لاذًا. لأنه حتى إذا سلّمنا، من أجل الحجة، بأن كل تلك الأشياء التى تمتلك خاصية الخير تمتلك أيضًا صفة كونها لاذة، فإن اللذة لا تكون، ولا يمكن أن تكون، هى نفسها الخير. وأى شخص يتخيل أنها هى الخير أو يمكن أن تكون الخير، فإنه يقع فى «المغالطة الطبيعية»[(١)(*)].

وبالتالى، فإن المغالطة التى نتحدث عنها هى، أساسًا، «الإخفاق فى أن تميز بوضوح تلك الصفة الفريدة التى لا يمكن تعريفها والتى نعنى بها الخير»[(٢)]. وأى شخص يوحد الخير بصفة أخرى، أو بشىء آخر، سواء أكان اللذة، أو الإدراك الذاتى، أو الفضيلة، أو الحب، قائلاً: إن هذا هو ما يعنيه «الخير»، يقع فى هذه المغالطة. وقد تمتلك هذه الأشياء، تمامًا، صفة الخير؛ بمعنى، مثلاً، أن ما هو لاذ يمتلك أيضًا صفة كونه خيرًا. لكن لا ينجم عن ذلك القول بأن ما يكون لاذًا يكون خيرًا أكثر مما ينجم، على افتراض أن كل الزهور صفراء، أن وجود زهرة وكونها صفراء هما شىء واحد.

بيد أنه قد نتساءل: لماذا توصف هذه المغالطة بأنها «طبيعية»؟ إن السبب الحقيقى الوحيد لهذا الوصف هو، بوضوح، الاعتقاد بأن الخير ليس «صفة طبيعية». وإذا سلّمنا بهذا الافتراض، فإنه ينجم عن ذلك أن أولئك الذين يوحدون الخير بصفة «طبيعية» يقعون فى مغالطة طبيعية. لكن على الرغم من أن «مور» لا يؤكد، بالفعل، فى كتابه

---

(١) ibid, p. 10, s. 10.

(*) «المغالطة الطبيعية Naturalistic Fallacy» سبق أن أطلقها النقاد على مغالطة «مل» الأخلاقية التى تذهب إلى أنه يمكن تعريف الخير بالاستناد إلى ما يرغب فيه الناس «بالفعل» وحتى لو سلمنا بأن الناس يرغبون دائما فيما هو خير (وليس ذلك صحيحًا دائمًا) فإن هذه الواقعة لا تمثل ما نعنيه بقولنا عن شئ ما إنه خير «فعلاً»، لأن كلمة «مرغوب فيه» التى استخدمها مل تعنى ما يمكن أن يرغب فيه الناس لكنه يستخدمها بمعنى ما ينبغى أن يرغب فيه الناس – راجع كتابنا «فلسفة الأخلاق» ص ٢١٢ (المراجع).

(٢) Principia Ethica, p. 59, s. 36.

«مبادئ الأخلاق» أن الخير ليس صفة طبيعية، فإنه يُعقِّد المسائل بصورة كبيرة عن طريق التمييز بين مجموعتين من الفلاسفة الذين يُفترض أنهم يقعون فى المغالطة الطبيعية. المجموعة الأولى تتكون من أولئك الذين يتمسكون بصورة ما من الأخلاق الطبيعية عن طريق تعريف الخير عن طريق «خاصية واحدة للأشياء، توجد فى الزمان»[1]. ومثال على هذا مذهب اللذة الذى يوحد اللذة والخير. أما المجموعة الثانية فتتكون من أولئك الذين يقيمون الأخلاق على الميتافيزيقا، ويعرِّفون الخير عن طريق ألفاظ ميتافيزيقية؛ أعنى عن طريق، أو بواسطة الإشارة إلى حقيقة تجاوز ما هو محسوس؛ تجاوز الطبيعة ولا توجد فى الزمان. وإسبينوزا مثال لهذه المجموعة، فيما يرى «مور»، عندما يخبرنا بأننا نصبح كاملين عندما نتحد مع الجوهر المطلق عن طريق ما يسميه بالحب العقلى لله. ويقدم أولئك الذين يقولون إن غايتنا القصوى، أى الخير الأسمى، هى تحقيق ذواتنا «الحقيقية»؛ والذات «الحقيقية» ليست أى شىء يوجد هنا والآن فى الطبيعة، نقول يقدم هؤلاء نموذجًا آخر لهذه المجموعة. ما الذى نعنيه، إذن، بالقول بأن الخير صفة «غير طبيعية»، إذا كان أولئك الذين يعرِّفون، فى الوقت نفسه، الخير عن طريق، أو بالإشارة إلى حقيقة «غير طبيعية» أو صفة، أو تجربة يقعون فى المغالطة الطبيعية؟

الإجابة التى تفرض نفسها، مباشرة، هى أنه ليس هناك تطابق بين التأكيد أن الخير صفة غير طبيعية لا يمكن تعريفها، وإنكار أنه يمكن تعريفه عن طريق صفة أخرى غير طبيعية. إن التأكيد يستلزم، بحق، الإنكار. بيد أن هذا الاعتبار بذاته لا يخبرنا بأى معنى يكون الخير صفة غير طبيعية. ويوضح «مور» فى كتابه «مبادئ الأخلاق» أنه ليست لديه أدنى نية لإنكار أن الخير يمكن أن يكون خاصية لموضوعات طبيعية. «ومع ذلك فإننى أقول إن «الخير» ذاته ليس خاصية طبيعية»[2]. فماذا نعنى

(١) Ibid, p. 41, s. 27.

(٢) Ibid, p. 41. s. 26.

إذن، بالقول بأن الخير يمكن أن يكون، ويكون بالفعل، خاصية غير طبيعية على الأقل لبعض الموضوعات الطبيعية؟

والإجابة التى يقدمها فى كتابه «مبادئ الأخلاق» إجابة غريبة إلى حد كبير. إذ إن خاصية طبيعية، أو على الأقل صفات طبيعية، يمكن أن توجد بذاتها فى الزمان، فى حين أن الخير لا يمكن أن يوجد بذاته فى الزمان. «هل نستطيع أن نتخيل أن «الخير»، يوجد بذاته فى الزمان، ولا يوجد بوصفه فحسب خاصية لموضوع ما طبيعي؟»(١). كلا، لا نستطيع، بيقين، أن نتخيل ذلك. لكننا لا نستطيع أن نتخيل أن صفة طبيعية، مثل الشجاعة، توجد بذاتها فى الزمان. وعندما بيَّن البرفسور «برود» C.D. Broad، على سبيل المثال، ذلك، قال «مور» إنه يوافق تمامًا. ولذلك، ليس من المدهش أن نجده يسلِّم تمامًا فى النهاية بأنه لا يقدم فى كتابه «مبادئ الأخلاق» أى تفسير مقبول لما يعنيه بالقول بأن «الخير» ليس خاصية طبيعية.

يقدم «مور» فى مقاله عن تصور القيمة الذاتية فى كتابه «دراسات فلسفية» تفسيرًا آخر للتمييز بين خصائص طبيعية وخصائص غير طبيعية. وسلم مؤخرًا بأن هذا التفسير هو، فى الحقيقة، تفسيران؛ غير أنه يرى أن أحدهما قد يكون صحيحًا. فإذا نسب المرء إلى شىء ما صفة طبيعية ذاتية، فإنه يصفه باستمرار إلى حد ما. لكن إذا نسب المرء إلى شىء ما صفة ذاتية غير طبيعية، فإنه لا يصف الشىء مطلقًا.

ويتضح أنه إذا كان الخير صفة ذاتية غير طبيعية، وإذا كان عزو هذه الصفة إلى موضوع، ليس هو وصف الموضوع بأية طريقة على الإطلاق، فإن الإغراء ينشأ مباشرة لاستنتاج أن لفظ «خير» يعبر عن موقف قيمى، إن جاز التعبير، ووصف شىء ما بأنه خير هو تعبير عن هذا الموقف، ورغبة، فى الوقت نفسه، فى أن يشارك الآخرون فى هذا

(١) In " A Reply to my critics" contained in the Philosophy of G.E. Moore, edited by P.A. Schilpp. p. 582 (New York. 1952. 2nd edition).

الموقف. بيد أنه إذا تم استنتاج هذه النتيجة، فإنه يجب التخلى عن وجهة النظر التى تقول إن الخير صفة ذاتية للأشياء. ولم يكن «مور» على استعداد لأن يتخلى عنها. فقد اعتقد أننا نستطيع أن نعرف ما الأشياء التى تمتلك صفة الخير، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نعرِّف الصفة. وعندما كتب كتابه «مبادئ الأخلاق»، كان مقتنعًا بأن من المهام الرئيسية لفلسفة الأخلاق هى أن تحدد القيم بهذا المعنى؛ أعنى تحديد ما الأشياء التى تمتلك صفة الخير، وما الأشياء التى تمتلكها بدرجة تفوق الأخرى[١].

يعرِّف «مور» الواجب عن طريق إنتاج الخير. إنه «يمكن، بالتالى، تعريف «واجبنا» بأنه الفعل الذى يوجد خيرًا فى الكون بصورة أكبر من أى بديل آخر»[٢]. لقد مضى «مور»، بالفعل، فى كتابه «مبادئ الأخلاق» ليقول إنه من المؤكد، بالبرهان، أن القول بأن المرء ملزم أخلاقيًا بأن يؤدى فعلاً يتطابق مع القول بأن هذا الفعل ينتج أكبر قدر ممكن من الخير فى الكون. ومع ذلك عندما أقدم على كتابة مؤلفه «علم الأخلاق»، لم يعد على استعداد لأن يزعم بأن القولين متطابقان. ثم أدرك فيما بعد ضرورة التمييز، بوضوح، بين القول بأن الفعل الذى يكون ملزمًا أخلاقيًا هو الذى ينتج أكبر قدر ممكن من الخير بوصفه معلولاً تابعًا للفعل، والقول بأن الفعل الذى يكون ملزمًا أخلاقيًا هو الذى يجعل الكون، عن طريق القيام به، عن طريق طبيعته الذاتية، أفضل من الناحية الذاتية مما

(١) يؤكد مور فى كتابه «مبادئ الأخلاق» على قيم الوجدان الشخصى، والمتعة الجمالية، أعنى على تقدير الجميل فى الفن والطبيعة. ومارس هذا الموقف تأثيرًا ملحوظًا على ما يُعرف «بحلقة بلومسبرى» (المؤلف).
وحلقة بلومسبرى جماعة من الكتاب والفنانين المثقفين تأسست فى بلومسبرى، لندن، وازدهرت فى عشرينيات القرن العشرين، وتمركزت فى منزل الناشر ليونارد وولف (١٨٨٠– ١٩٦٩) وزوجته فرجينيا وولف الروائية المعروفة. وكانت محدثة بطريقة نموذجية، وتمثل إسهاماتهم الفنية المبدعة والمبتكرة قسمًا مهمًا فى عمل الرواد الطبيعيين الإنجليز فى الفن (المراجع)

(٢) Ibid, p. 148, s. 89.

يكون إذا تمت تأدية فعل آخر، وعلى أية حال، المسألة التى يجب ملاحظتها هى أن «مور» لم ينظر إلى نظريته عن الخير بوصفه خاصية غير طبيعية لا يمكن تعريفها بأنها لا تطابق، بأية طريقة، وجهة نظر غائية عن الأخلاق، تفسر الواجب عن طريق إنتاج الخير؛ أعنى عن طريق إنتاج أشياء أو تجربة تمتلك الصفة الذاتية للخير. ولا يبدو، فى حقيقة الأمر، أن هناك أى عدم تطابق.

ومع ذلك، لا ينجم عن هذه النظرية عن الواجب أننا نكون ملزمين أخلاقيًا، فى أية مجموعة من الظروف أيًا كانت، على القيام بفعل معين. لأنه قد يكون هناك فعلان ممكنان أو أكثر ينتجان، بقدر ما يمكننا أن نرى، الخير بصورة متساوية. ونستطيع، من ثم، أن نصف هذين الفعلين بأنهما صواب، أو مسموح بهما أخلاقيًا، لكن لا نصفهما بأنهما ملزمان أخلاقيًا، حتى على الرغم من أننا نكون ملزمين بتأدية الفعل الأول أو الثانى.

يسلِّم «مور»، بالتأكيد، ويشير إلى أنه إذا أجاز شخص حكمًا أخلاقيًا معينًا، أو فعلاً، فإن قوله، منظوراً إليه بدقة على أنه حكم أخلاقى، يمكن أن يكون صادقًا أو كاذبًا. خذ، على سبيل المثال، القضية التى تقول من الصواب أن «بروتس» **Brutus** طعن «يوليوس قيصر». فإذا قُصدت هذه القضية بمعنى أخلاقى محدد، فإنه لا يمكن ردها إلى القضية التى تقول إن للمتحدث موقفًا ذاتيًا من الاستحسان تجاه فعل «بروتس»، ولا إلى القضية التى تقول إن «بروتس» طعن «يوليوس قيصر» حقيقة تاريخية. ولا تكون صادقة أو كاذبة فى طابعها الأخلاقى الذى لا يمكن رده. ولذلك، فإن النزاع بين الشخص الذى يقول إن فعل «بروتس» صواب، والشخص الذى يقول إنه خطأ، هو نزاع حول صدق أو كذب قضية أخلاقية.

ومع ذلك، عندما واجه «مور» نظرية الأخلاق المسماة بالنظرية الانفعالية، فإنه شعر بشك فى صدق الموقف الذى قبله حتى الآن. لقد سلّم، كما يمكن أن نرى من مقاله «ردٌ على نقادى»، بأن البرفسور تشارلز ستيفنسون **C.L. Stevenson**[1]

(١) تشارلز ليسلى» ستيفنسون C. L. Stevenson (١٩٠٨ - ١٩٧٩) فيلسوف أمريكى كان أستاذًا (بجامعة ييل) من عام ١٩٣٩ إلى عام ١٩٤٩ ثم أستاذًا بجامعة ميتشجان. أسهم فى تطوير المذهب الانفعالى فى الأخلاق. (المترجم)

قد يكون محقًا فى تأكيده أن الشخص الذى يقول إن فعل «بروتس» صواب، عندما تُستخدم كلمة «صواب» بمعنى أخلاقى محدد»، لا يقول أى شىء يمكن وصف صدقه أو كذبه، ربما سوى القول إن «بروتس» طعن بالفعل «قيصر»، وهى قضية تاريخية، بصورة واضحة، وليست أخلاقية. وعلاوة على ذلك، يسلّم «مور» بأنه إذا قال شخص إن فعل «بروتس» صواب، بينما يقول شخص آخر إنه خطأ، فإننى «أشعر بميل إلى الاعتقاد بأن عدم اتفاقهما هو عدم اتفاق فى الموقف فحسب، مثل عدم الاتفاق بين شخص يقول «دعنا نلعب البوكر»، وشخص آخر يقول« لا، دعنا نستمع إلى مسجل»: ولا أعرف أننى لا أميل إلى الاعتقاد بهذا أكثر مما أعتقد بأنهما يصوغان تقريرات غير متطابقة[١]. ويعترف «مور» فى الوقت نفسه بأنه يميل أيضًا إلى الاعتقاد بأن وجهة نظره القديمة صحيحة، ويؤكد، على أية حال، أن ستيفنسون لم يبين أنها كاذبة. إن لفظ «صواب» و«خطأ» و«ينبغى» قد يكون لها معنى انفعالى فقط. وفى هذه الحالة لابد أن يُقال نفس الشىء عن «الخير» أيضًا. «إننى أميل إلى الاعتقاد بأن الأمر هكذا، غير أننى أميل أيضًا إلى الاعتقاد بأنه ليس كذلك؛ ولا أعرف الطريق الذى أميل إليه بقوة»[٢].

يمكن أن توصف هذه الصنوف من التردد، بمعقولية، بأنها نموذج كامل من «مور». فلقد كان، كما يُلاحظ غالبًا، مرتابًا مترددًا إلى حد كبير. إنه كان يثير مشكلة، ويحاول أن يعرّفها بدقة، ويقدّم لها حلاً. لكن عندما يواجهه نقد، لا ينصرف عنها على الإطلاق. وعندما يعتقد أنها تقوم على سوء فهم لما قاله، فإنه يحاول أن يشرح معناه

(١) The Philosophy of G.E. Moore, edited by P.A. Schilpp, pp. 546 .

(٢) Ibid, p. 554.

بصورة أكثر وضوحًا. ومع ذلك، عندما يكون النقد جوهريًا ولا يكون، ببساطة، ثمار سوء فهم، فإن عادته أن يعطي اعتبارًا لملاحظات الناقد، ويعطي أهمية كبيرة لوجهة نظره. لم يفترض «مور» مطلقًا أن ما يقوله لابد أن يكون صادقًا، وما يقوله الزميل الآخر لابد أن يكون كاذبًا. ولم يتردد في تقديم تفسير صريح وواضح لتأملاته وإرباكاته. وبالتالي، يجب علينا أن نتذكر أنه يفكر بصوت جهير، إن جاز التعبير، وأن تردداته يجب ألا تؤخذ، بالضرورة، على أنها ارتداد محدد عن آرائه السابقة، لقد انشغل بوزن وجهة نظر جديدة، أوحى بها ناقد إليه، وانشغل بمحاولة تقدير قدر الصدق فيها. وعلاوة على ذلك، فقد كان صريحًا، كما رأينا، إلى حد كبير في انطباعاته الذاتية، سامحًا لقرائه أن يعرفوا، بدون أية محاولة للإخفاء، أنه يميل إلى قبول وجهة النظر الجديدة، بينما يميل في الوقت نفسه إلى المحافظة على وجهة النظر السابقة. لم يشعر «مور» على الإطلاق بأنه يتقيد بماضيه الخاص بصورة لا مرد لها؛ أعني يتقيد بما قاله في الماضي. وعندما يصبح مقتنعًا بأنه مخطئ، فإنه يقول ذلك بوضوح.

ومع ذلك، بالنسبة لمسألة ما إذا كان الصدق والكذب يمكن أن يكونا، بصورة مشروعة، محمولين للأحكام الأخلاقية، فإنه ليس لنا الحق أن نقول إن «مور» أصبح مقتنعًا بأن رأيه السابق كان خاطئًا. على أية حال، الموضوعات الأخلاقية التي ترتبط دوما باسمه هي تلك الموضوعات الخاصة بعدم إمكان تعريف الخير، منظورًا إليه على أنه صفة ذاتية غير طبيعية، وبالحاجة إلى تجنب أية صورة مما يسمى بالمغالطة الطبيعية. ويمكن القول بأن موقف «مور»، بصفة خاصة كما تطور في كتابه «مبادئ الأخلاق» واقعي، ولكنه ليس طبيعيًا؛ وهو واقعي بمعنى أن الخير يُنظر إليه على أنه صفة موضوعية باطنية يمكن معرفتها، وليس طبيعيًا بمعنى أن هذه الصفة توصف بأنها غير طبيعية. بيد أن مور لم ينجح على الإطلاق في أن يفسر، بصورة مرضية، ماذا يُعنى بالقول، مثلاً، أن الخير صفة غير طبيعية لموضوعات طبيعية. ومن المفهوم أن النظرية الانفعالية في الأخلاق وصلت، في الغالب، إلى القمة في النقاش الفلسفي. ومع ذلك، تستطيع هذه النظرية ذاتها أن تدعي التخلص من «المغالطة الطبيعية»، وتستطيع أن تستخدم هذا الادعاء كسلاح لتوجيه ضربة قاصمة إلى النظريات

المعارضة. كما أن النظرية منيعة من الاتهام بالتمسك بما يسميه «مور» بالمغالطة الطبيعية: لأن «الخير» يتخلص تماماً من مجال الصفات الباطنية الموضوعية[1].

٤- لقد ذكرنا من قبل واقعة تقول إن الأشياء المفردة التى قالها فلاسفة عن العالم كان لها أثرها فى «مور» عندما كان طالباً فى جامعة «كمبردج». ومثال على ذلك إنكار «ماكتجارت» حقيقة الزمان الواقعية. وتعجب «مور» وتساءل ما الذى يمكن أن يعنيه «ماكتجارت» بذلك؟ هل هو يستخدم لفظ «غير واقعى» بمعنى ما خاص يمنع القول بأن الزمان غير واقعى من طابعه المتباين؟ أو هل يفترض بجدية أنه ليس صحيحا أن نقول إننا نتناول غذاءنا بعد أن نتناول إفطارنا؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن القضية التى تقول إن الزمان غير واقعى ستكون مثيرة، لكنها تكون سخيفة فى الوقت نفسه: أى أنه ربما لا يمكن أن تكون صادقة. وعلى أية حال، كيف يمكننا أن نناقش، بصورة مفيدة، السؤال عما إذا كان الزمان واقعياً أو غير واقعى إذا لم نعرف فى البداية، بدقة، ما الذى نسأل عنه؟ وعلى نحو مماثل، الواقع روحى وفقاً لما يراه «برادلى». بيد أنه ليس جلياً على الإطلاق ما الذى يعنيه القول إن الواقع روحى. ربما يشمل قضايا عديدة مختلفة. وقبل أن نبدأ مناقشة عما إذا كان الواقع روحياً أم لا، فإنه يجب علينا ألا نوضح السؤال، وإنما نتأكد من أنه ليس، بالفعل، أسئلة عديدة منفصلة. لأنه لو كان الأمر كذلك، فإنه يجب معالجة هذه الأسئلة بدورها.

من المهم أن نفهم أن «مور» لم يكن يقصد على الإطلاق افتراض أن كل المشكلات الفلسفية مشكلات زائفة. فقد افترض أن سبب صعوبة المشكلات الفلسفية، فى الغالب، حتى إنه لا يمكن الإجابة عنها، هو أنه لا يكون واضحاً بدقة، فى بعض الأحيان، ما الذى نسأل عنه. كما أنه عندما يجد المتنازعون، كما يحدث فى الغالب، بينهم سوء

---

(١) ليس قصدى، بالتأكيد، أن أفترض أن أخلاق «مور» يجب أن تتجاوز النظرية الانفعالية. فما أفترضه هو، ببساطة، أنها سهلة الفهم إذا بدت النظرية الانفعالية لبعض الأذهان أكثر معقولية وقبولاً. بيد أن هذه النظرية تكوّن فى صورتها الأصلية تبسيطاً مغالياً فيه لقضايا مركبة. وأصبح نقاش أخلاقى فيما بعد أكثر مهارة وعمومية بمعنى واقعى (المؤلف).

تفاهم، فإن السبب قد يكون، أحيانًا، هو أن المسألة موضع النقاش لا تكون مسألة واحدة، وإنما تكون عدة مسائل. وليس لهذه الافتراضات أية صلة على الإطلاق بأية عقيدة عامة عن خلو مشكلات فلسفية من المعنى. فهى تمثل لجوءًا إلى الوضوح والدقة منذ البداية، لجوءًا يحث عليه حس مشترك مستنير. إنها تعبر، بالتأكيد، عن الاتجاه التحليلى الذى يغلب على ذهن «مور»، بيد أنها لا تجعله فيلسوفًا وضعيًا، فهو لم يكن كذلك بالتأكيد.

ومع ذلك، عندما نتصور فكرة «مور» عن التحليل الفلسفى، فإننا نتصوره، بوجه عام، فيما يتعلق بزعمه أن هناك قضايا للحس المشترك نعرف كلنا أنها صادقة. وإذا عرفنا أنها صادقة، فمن الخلف بالنسبة للفيلسوف أن يحاول أن يُبيّن أنها ليست صادقة. لأنه يعرف جيداً أنها صادقة. وليس من مهمة الفيلسوف، كما يرى مور، أن يحاول البرهنة، مثلاً، على أن هناك أشياء مادية خارج الذهن. لأنه لا يوجد سبب جيد لافتراض أن الفيلسوف يستطيع أن يقدم أسبابًا أفضل من تلك التى نمتلكها من قبل للقول بأن هناك أشياء مادية خارج الذهن. ومع ذلك، فإن ما يستطيع أن يقوم به الفيلسوف هو أن يحلل قضايا، يبرهن على صدقها أو كذبها عن طريق حجة غير الحجة الفلسفية بوجه خاص. إن الفيلسوف يستطيع، بالتأكيد، أن يحاول توضيح الأسباب التى تكون لدينا من قبل عن قبول بعض قضايا الحس المشترك. غير أن ذلك لا يحول الأسباب إلى أسباب فلسفية بوجه خاص؛ بمعنى أن الفلاسفة يضيفونها، كما هى، إلى مخزوننا الخاص بالأسباب[1].

---

(١) يؤكد برفسورد «ن. مالكولم» فى مقال شهير عن «مور واللغة العادية» (فلسفة جورج إدوارد مور، حرره P.A. Schilpp، الفصل الثالث عشر) أن طريقة مور فى البرهنة على إنكار أن قضايا الحس المشترك كاذبة هى لجوء إلى اللغة العادية. ويسلّم مور نفسه (Ibid. pp. 668-9) بأنه ينظر إلى نوع الحجة التى يشير إليها «مالكولم» على أنها حجة جيدة، وأنه هو نفسه قال إن هذا النوع من الحجج يعد دحضًا للقضية «ليست هناك أشياء مادية». ومع ذلك، يضيف أنه فى حالة قضية كهذه مثل «لا نعرف بيقين أن هناك أشياء مادية»، يكون هناك شىء أكثر مطلوبًا إذا كان يجب البرهنة على أن القضية كاذبة. لأن كثيراً من الفلاسفة تمسكوا، فى الحقيقة، بأننا لا نعرف أن هناك أشياء مادية أكثر من تمسكهم بأنه ليست هناك، بالفعل، أشياء مادية (المؤلف).

وينشأ السؤال، بالتالى، ما الذى نعنيه بتحليل قضية ما؟ إنه لا يمكن أن يعنى ببساطة، وبوضوح، «تقديم المعنى». لأننى إذا عرفت أن قضية تكون صادقة، فإنه يجب علىّ أن أعرف ماذا تعنى. إننا لسنا على استعداد، فى المعتاد على الأقل، أن نقول إن شخصا يعرف، أو يستطيع أن يعرف، أن قضية تكون صادقة، إذا كان يتحتم عليه فى الوقت نفسه أن يسلِّم بأنه لا يعرف ماذا تعنى القضية[١]. ونستطيع أن نستدل من ذلك أن التحليل، كما يصوره مور، لا يكمن، ببساطة، فى وضع ما يقال فى كلمات أخرى. فإذا سألنى شخص إيطالى، مثلاً، ماذا نعنى بالقول «زيد شقيق عمرو» John is the brother of James وكان ردى أنه يعنى "Giovanniéil Fratell odi Giacomo"،[٢] فإننى أشرح للشخص الإيطالى ماذا تعنى الجملة الإنجليزية، غير أنه قلما يقال إننى حللت القضية. إننى لم أحلل شيئًا.

التحليل يعنى عند «مور» التحليل التصورى. فهو يسلِّم مؤخراً بأنه يتحدث، أحيانًا، كما لو كان تقديم التحليل لقضية هو تقديم «معناها». غير أنه يصر على أن ما يدور بخلده، بالفعل، هو تحليل التصورات Concepts إن استخدام كلمة «يعنى» تستلزم أن التحليل يهتم بتعبير لفظى، يهتم بمعالجة كلمات، بينما يهتم، بالفعل بتعريف تصورات. إن موضوع التحليل أو المُحلَّل Analyzandum تصور، والمُحلِّل analyzans لابد أن يكون تصوراً أيضاً. ولابد أن يختلف التعبير الذى يُستخدم بالنسبة للمحلَّل عن التعبير الذى يُستخدم بالنسبة للمحلِّل، ولابد أن يختلف فى أنه يعنى، بوضوح، أو يعبر عن تصور أو تصورات لم يذكرها، بوضوح، التعبير الذى يُستخدم بالنسبة للمحلِّل.

---

(١) أقول «فى المعتاد» على الأقل؛ لأنه إذا اقتنع شخص ما بأن كل القضايا التى تصوغها سلطة معينة صادقة بالضرورة، فإنه قد يرغب فى أن يزعم أنه عرف أن أية قضية كهذه صادقة، حتى إن لم يكن متأكداً على الإطلاق ماذا تعنى (المؤلف).

(٢) ها هنا يضع مور أسماء إيطالية «جيوفانى» و «جياكومو» وقد سبق أن ذكر أسماء إنجليزية «جون» و «جيمس» وقد جعلناها نحن عربية ك «زيد» و «عمرو» وها هنا شرح للقضية وليس تحليلاً لها (المراجع).

فالقول مثلاً، ولنقدم مثالاً استخدمه مور نفسه، أن «س شقيق ذكر» هو تحليل لـ«س شقيق». إنها ليست مسألة استبدال تعبير لفظي فحسب بتعبير لفظي آخر بالمعنى الذى يمكن أن نستبدل فيه لفظ "brother" (الإنجليزى- أخ) بلفظ "Fratello". (الإيطالى- أخ) إن تعبير «شقيق ذكر» هو، فى الحقيقة، تعبير لفظى مختلف عن «شقيق»، لكنه يذكر فى الوقت نفسه، بوضوح، تصوراً لم يُذكر، بوضوح، فى القول «س شقيق».

ومع ذلك يُسلّم مور، بالتأكيد، بأنه إذا كان التحليل صحيحاً، فإن التصورات فى المُحلَّل والمحلِّل، فى القضية التى تُحلل وفى تحليلها، لابد أن يكونا بمعنى ما نفس الشىء. لكن بأى معنى؟ إذا كانا نفس الشىء بمعنى أنه لا يمكن أن يكون هناك تمييز بينهما إلا عن طريق تعبير لفظى، فإن التحليل يبدو أنه يهتم، ببساطة، باستبدال تعبير لفظى بتعبير آخر. غير أن «مور» يقول إن الأمر ليس كذلك. ولذلك تواجهه مهمة تفسير بأى معنى لابد أن يكون به المحلَّل والمحلِّل نفس الشىء إذا كان يجب أن يكون التحليل صحيحاً، وبأى معنى لابد أن يتميزا به إذا كان يجب أن يكون التحليل أكثر من مجرد استبدال تعبير لفظى مرادف بتعبير لفظى معين. بيد أن «مور» لم يشعر بأنه يستطيع أن يقدم تفسيراً واضحاً بالفعل.

من السهل إلى حد كبير، بصفة عامة، تقديم قيمة - منصرفة لفكرة التحليل الفلسفى. صحيح إذا أُخبرنا بأن «س شقيق ذكر» هى تحليل لـ«س شقيق»، فإننا قد نميل إلى التساؤل ما الصلة الفلسفية الممكنة التى يمكن أن يمتلكها تحليل من هذا النوع؟ لكن انظر إلى اللافيلسوف الذى يعرف تماماً كيف يستخدم تعبيرات علّية فى سياقات عينية. فإذا أخبره شخص ما أن طرقة الباب أحدثتها عاصفة رياح مفاجئة من النافذة المفتوحة، فإنه يعرف تماماً ماذا تعنى. إنه يستطيع أن يميز

بين حالات مغالطة بعقبه وحالات مغالطة بسببه(*) ، ويستطيع أن يعرف علاقات علِّية خاصة. وبالتالى، فإنه يعى جيداً، إلى حد ما، ماذا تعنى العلِّية. غير أنه إذا طُلب من اللافيلسوف أن يقدم تحليلاً مجرداً لمفهوم العلِّية، فإنه يجد نفسه فى حيرة. إنه، فى موقف يشبه أصدقاء سقراط الشبان، ربما يذكر أمثلة للعلاقة العلِّية ولا يستطيع أن يفعل شيئًا أكثر من ذلك. ومع ذلك، فقد حاول فلاسفة منذ أفلاطون حتى الآن أن يقدموا تحليلات مجردة لتصورات مثل العلِّية. ويمكن أن نسمى هذا النوع من الشىء بالتحليل الفلسفى.

ومع ذلك، على الرغم من أن فكرة التحليل الفلسفى هذه تبدو لأول وهلة من أبسط الأشياء وأسهلها، فإنه يمكن الاعتراض عليها وتم الاعتراض عليها. وهكذا فإن أولئك الذين يتعاطفون مع الموقف الذى عُبِّر عنه بملاحظات معينة فى كتاب ڤتجنشتين «بحوث فلسفية» يؤكد أنه إذا سئل شخص ماذا تكون العلِّية، فإن الإجابة الملائمة هى، بدقة، ذكر أمثلة للعلاقة العلّية. إنه من الخطأ البحث عن «معنى» واحد أحد وعميق للفظ. فنحن إما أن نعرف ماذا تكون العلّية (أى كيف تُستخدم الكلمة)، أو لا نعرف. وإذا لم نعرف، فإننا نعرف عن طريق امتلاك أمثلة للعلاقة العلِّية تُقدم لنا. وعلى نحو مماثل، من الخطأ افتراض أنه بسبب أننا نصف صنوفًا من الأشياء بأنها جميلة، فإنه يجب أن يكون هناك، بالضرورة، معنى واحد «حقيقى»؛ أى يجب أن يكون هناك تحليل واحد حقيقى لتصور واحد، يستطيع الفيلسوف أن يخرجه، كما يكون. إننا نستطيع، بالتأكيد، أن نقول إننا نبحث عن تعريف. غير أنه يمكن أن يوجد فى القاموس. وإذا لم يكن ذلك ما نبحث عنه، فإن ما نحتاجه، بالفعل، هو أن نتذكر الطرق التى تُستخدم بها الكلمة موضع الاهتمام فى اللغة البشرية بالفعل. إننا نعرف بالتالى ماذا «تعنى». وهذا هو «التحليل» الوحيد المطلوب بالفعل.

(*) نوع من أنواع مغالطة العلة الكاذبة، وهو استنتاج أن حدثًا يسببه حدث آخر لأنه يتبع هذا الحدث الآخر، مع إنه لا يكون علته (المترجم).

ليس قصد كاتب هذه السطور أن يدافع عن هذه الفكرة «اللغوية» عن التحليل. إذ إن تعاطفه، بالأحرى، مع الفكرة القديمة عن التحليل الفلسفي، شريطة أن نتجنب، بالتأكيد، مغالطة «الكلمة الواحدة»؛ أي المعنى الواحد. كما أن فكرة التحليل التصوري ليست واضحة على الإطلاق كما قد تبدو لأول وهلة. وتنشأ صعوبات تحتاج إلى نظر، ولابد من مواجهتها، إذا كان ذلك ممكنًا. غير أننا لا نستطيع أن نجد أية إجابات كافية عن هذه الصعوبات في تفسير «مور» للتحليل.

ومع ذلك، ليس هذا أمرًا غريبًا. لأن الحقيقة هي أن «مور» كرس نفسه، إلى حد كبير، لممارسة التحليل الفلسفي. أعني أنه اهتم بتحليل قضايا معينة بدلاً من أن يهتم بتحليل مفهوم التحليل. وعندما طُلب منه أن يقدم تفسيرًا مجردًا لمنهجه وأهدافه، شعر بأنه يستطيع أن يزيل بعض سوء الفهم، لكنه لا يستطيع أن يجيب عن كل أسئلة على النحو الذي يرضيه. وبأمانته المميزة، لم يتردد في أن يقول ذلك بصراحة.

ويتضح، منْ ثم، أنه لكي نحصل على فكرة عينية عما يعنيه «مور» بالتحليل، فإنه يجب علينا أن ننظر أولاً إلى ممارسته الفعلية. لكن قبل أن نتجه إلى خط من خطوط التحليل التي شغلت قدراً كبيراً من اهتمامه، فإن ثمة مسألتين لابد من تأكيدهما والتشديد عليهما. أولهما لم يقل على الإطلاق، ولم يقصد أن يقول، إن الفلسفة والتحليل هما نفس الشيء، وإن الفيلسوف لا يمكن أن يفعل شيئًا سوى تحليل القضايا أو التصورات. وعندما تُنسب وجهة النظر هذه إلى «مور»، فإنه يرفضها بوضوح. والواقع أن ميله الفكرى تحليلي بصورة أساسية، غير أنه لم يضع على الإطلاق أية عقيدة عن حدود الفلسفة. وقد يفعل أناس آخرون ذلك، لكن «مور» لم يفعل ذلك. وثانيهما: أنه لم يفترض على الإطلاق أنه يمكن تحليل كل التصورات. فلقد رأينا، مثلاً، أن مفهوم الخير، عنده، بسيط ولا يمكن تحليله. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن مفهوم المعرفة.

٥- يؤكد «مور» فى بحثه الشهير «البرهان على وجود عالم خارجى» الذى ألقاه فى الأكاديمية البريطانية عام ١٩٣٩[١] أنها حجة عظيمة، ودليل كاف بحق، على وجود الموضوعات الفيزيائية خارج الذهن إذا تمكنا من الإشارة إلى موضوع أو أكثر من هذه الموضوعات. وينتقل إلى الزعم بأنه يستطيع أن يبرهن على أن يدين توجدان عن طريق الوسيلة البسيطة وهى رفع يديه، فيشير باليد اليمنى ويقول «هذه يد»، ثم يشير باليد اليسرى ويقول «وهذه هى اليد الأخرى».

وربما يبدو ذلك ساذجًا إلى أقصى حد. غير أن «مور»، كما يقول شخص ما، لديه باستمرار الشجاعة لأن يبدو ساذجًا. ومع ذلك، فإن المشكلة هى أنه بينما قد نشرع كلنا فى الاعتقاد بأن هناك عالما خارجيًا عن طريق الوعى بموضوعات خارجية، فإن الشخص الوحيد الذى ربما يحتاج إلى برهان على وجود عالم خارجى هو الشخص الذى يدعى الشك فيه. وإذا ادعى الشك فيه، فإن شكه يشمل وجود أى موضوع فيزيائى خارجى. ولذلك، من المحتمل أن لا يتأثر عندما يُظهر مور، أو أى شخص آخر، يدين. فهو يقول، ببساطة، إنه يشك فيما إذا كان يراه، عندما يُظهر يدين،هو، بالفعل، موضوعات فيزيائية خارجية.

ومع ذلك، فإن موقف مور ليس، بالتأكيد، وبصورة فعلية ساذجًا كما يبدو لأول وهلة. لأن الشاك الثابت لا يقنعه أى برهان. وما يقوله «مور» للشاك هو أكثر أو أقل من هذا: «البرهان الوحيد الذى أستطيع أن أقدمه لك هو البرهان الذى لدينا من قبل. وهذا برهان كاف. لكنك تبحث عن دليل أو برهان لا نمتلكه، ولا يمكن أن نمتلكه من وجهة نظرى. لأننى لا أرى سببًا للاعتقاد بأن الفيلسوف يستطيع أن يقدم دليلاً أفضل من الدليل الذى لدينا. إن ما نحتاج إليه بالفعل هو شىء لا تستطيع أن تقدمه على الإطلاق؛ أعنى برهانًا على أن وجود عالم خارجى حقيقة ضرورية. بيد أنها ليست

---

(١) Proceedings of the British Academy. vol. 25, 1939.

حقيقة ضرورية. ولذلك من العبث أن نبحث عن نوع الدليل أو البرهان الذى تصر على طلبه». وتلك، بوضوح وجهة نظر معقولة.

والآن، كما رأينا، بينما يعتقد «مور» أن مهمة الفيلسوف ليست أن يحاول أن يبرهن عن طريق وسائل خاصة من عنده على صدق قضية كهذه مثل «هناك أشياء مادية» أو «هناك أشياء ليست فيزيائية – ذهنية»، فإنه يعتقد أن تحليل هذه القضايا لا تشكل جزءًا من مهمة الفيلسوف. لأنه بينما قد تكون حقيقة قضية ما يقينية، فإن تحليلها الصحيح قد لا يكون يقينيًا على الإطلاق. غير أن التحليل الصحيح لهذه القضايا العامة مثل القضايا التي ذكرناها توًا «يعتمد على مسألة كيف يجب تحليل قضايا من نوع آخر وأكثر بساطة»(١). ومن أمثلة القضايا البسيطة قولي «إنني أدرك يدًا بشرية».

ومع ذلك، فإن هذه القضية هي نفسها استنباط من قضيتين بسيطتين يمكن التعبير عنهما كالآتي «إنني أدرك هذه»، و«هذه يد بشرية». لكن ماذا تكون هذه؟ إنها معطى حسي من وجهة نظر مور. أعنى أن ما أعيه مباشرة عندما أدرك يدًا بشرية هو معطى حسي. ولا يمكن أن يتوحد المعطى الحسي، حتى إذا افترضنا أنه جزء من يد بشرية، مع اليد. لأن اليد هي، على أية حال، أكثر مما أراه بالفعل في لحظة معينة. وهكذا يشتمل التحليل الصحيح للقضية «إنني أدرك يدًا بشرية» على تحليل واحد في تحديد طبيعة المعطى الحسي وعلاقته بالموضوع الفيزيائي الذى يتصل به.

يؤكد «مور» في بحث عنوانه «طبيعية موضوعات الإدراك وحقيقتها» ألقاه في الجمعية الأرسطية عام ١٩٠٥ أنه إذا نظرنا إلى كتاب أحمر وإلى كتاب أزرق يوجدان بجوار بعضهما البعض على رف الكتب، فإن ما نراه بالفعل هو بقع حمراء وزرقاء من اللون ذات حجوم معينة وأشكال معينة، «يمتلكان العلاقة المكانية بعضهما ببعض

(١) Philosophical papers, p. 53.

التى نعبر عنها بالقول بأنهما يوجدان بجوار بعضهما البعض»[١]. ويسمى موضوعات الإدراك المباشر هذه «المضامين الحسية». وقد استخدم «مور» لفظ «المعطيات الحسية» فى المحاضرات التى قدمها فى شتاء عام ١٩١٠ - ١٩١١[٢]. حقًا، إن مور يسلِّم، فى بحث عنوانه «حالة المعطيات الحسية»، الذى ألقاه فى الجمعية الأرسطية أثناء دورة عام ١٩١٣-١٩١٤، بأن لفظ «معطى حسى» لفظ غامض. لأنه يفترض أن الموضوعات التى ينطبق عليها اللفظ لا يمكن أن توجد إلا عندما تُعطى؛ وهذه وجهة نظر لم يرد «مور» أن يلزم نفسه بها. ولذلك يقترح أن يستخدم لفظ «حسى» بوصفه «أكثر ملاءمة»[٣]. لكن لفظ «المعطيات الحسية» هو، فى الغالب، الاسم الذى استخدمه مور بالنسبة للموضوعات المباشرة للإدراك المباشر. ونجده فى «دفاع عن الحس المشترك» يقول إنه «ليس هناك شك على الإطلاق فى أن هناك معطيات حسية، بالمعنى الذى أستخدم فيه اللفظ الآن»[٤]، أعنى بمعنى يجعله صحيحًا أن نقول إن ما ندركه مباشرة عندما ننظر إلى يد أو إلى مظروف هو معطى حسى، لكنه يترك السؤال مفتوحًا عما إذا كان هذا المعطى الحسى جزءًا أو ليس جزءًا من الموضوع الفيزيائى الذى نقول فى اللغة العادية إننا نراه.

وبالتالى يهتم «مور» بالتمييز بين الإحساسات والمعطيات الحسية. فعندما أرى، مثلاً، لونًا، فإن رؤية اللون تكون الإحساس، وما يُرى، أى الموضوع، يكون المعطى الحسى. ومن الصواب، بالتالى، أن نسأل، على الأقل لأول وهلة، ما إذا كانت المعطيات الحسية يمكن أن توجد عندما لا تُدرك. وقلما يكون من الصواب أن نسأل ما إذا كانت

---

(١) Philosophical Studies, p. 68.

(٢) هذه المحاضرات من نص كتابه «بعض المشكلات الرئيسية للفلسفة» الذى سنشير إليه فى الملاحظات بـ«مشكلات رئيسية» (المؤلف).

(٣) Philosophical Studies, p. 171.

(٤) Philosophical Papers, p. 54.

«الرؤية» يمكن أن توجد عندما لا نرى موضوعًا حسيًا. بيد أنه ليس من الصواب أن نسأل ما إذا كان اللون يوجد عندما لا يُدرك. وإذا وُصفت المعطيات الحسية، بالتأكيد، بأنها توجد «في الذهن»، فإنه قلَّما يكون من الصواب أن نسأل ما إذا كانت توجد غير مدركة. غير أن «مور» لم يرغب في وصف المعطيات الحسية بهذه الطريقة؛ أعني بأنها توجد «في الذهن».

لكن إذا لم توجد المعطيات الحسية «في الذهن»، فأين توجد؟ إذا افترضنا أن المعطيات الحسية توجد، ولكنها لا توجد في الذهن، فإن السؤال ينشأ عما إذا كانت لا توجد عندما لا تكون موضوعًا للإدراك. فهل توجد، إذن، في مكان فيزيائي عام؟ إن ثمة صعوبة في قول ذلك وهي أنه عندما ينظر شخصان إلى مظروف أبيض، فإننا نقول، بوجه عام، إنهما يريان الموضوع نفسه. غير أنه يجب أن يكون هناك معطيان حسيان وفقًا لنظرية المعطى الحسي. وعلاوة على ذلك، لا يبدو شكل معطى حسي لشخص ما وعلاقاته المكانية أنهما، بدقة، نفس الشيء مثل شكل معطى حسي لشخص آخر وعلاقاته المكانية. وبالتالي إذا افترضنا أن شكل موضوع فيزيائي يوجد في مكان عام وحجمه وعلاقاته المكانية هي نفسها بالنسبة للجميع، أفلا يجب علينا أن لا نقول إن المعطى الحسي عند شخص ما يوجد في مكان ما خاص ويوجد المعطى الحسي لشخص آخر في مكان آخر خاص؟

وفضلاً عن ذلك، ما العلاقة بين معطى حسي والموضوع الفيزيائي الذي يتصل به؟ فإذا نظرت، مثلاً، إلى عملة من زاوية للرؤية حتى إن سطحها يبدو لي إهليجيًا، فهل يكون المعطى الحسي جزءًا من العملة بوصفه موضوعًا فيزيائيًا، نأخذ سطحه لأن يكون دائريًا تقريبا؟ إن اللغة العادية تفترض أنه كذلك. لأنني أقول عادة إنني أرى العملة. لكن إذا نظرت إلى العملة في لحظة أخرى من وضع مختلف، أو إذا نظر شخص آخر إلى العملة نفسها في نفس اللحظة كما أفعل أنا، فإنه ستكون هناك معطيات حسية مختلفة. وهي لا تختلف فحسب من الناحية العددية، وإنما أيضًا من ناحية الكيف أو في المضمون. فهل كل هذه المعطيات الحسية أجزاء للموضوع

الفيزيائى؟ إذا كانت كذلك، فإن ذلك يفترض أن سطح العملة يمكن أن يكون إهليجيًا ودائريًا فى الوقت نفسه. وإذا لم تكن كذلك، فكيف نصف العلاقات بين المعطيات الحسية والموضوع الفيزيائى؟ حقًا، كيف نعرف أن هناك موضوعًا فيزيائيًا ترتبط به المعطيات الحسية؟

وتلك هى أنواع المشكلات التى تمسك بها مور طوال حياته. غير أنه لم ينجح فى حلها. إذ نرى، مثلاً، أن مور فى هجومه على المذهب المثالى ينكر صدق القضية التى تقول «الوجود هو الإدراك»، وميله الطبيعى يدعى أن المعطيات الحسية يمكن أن توجد حتى عندما لا تُدرك. لكن على الرغم من أن وجهة نظره قد تبدو معقولة عندما تكون مسألة معطى حسى مرئئ مثل اللون، فإنها لا تبدو معقولة على الإطلاق إذا دخل الصراع، مثلاً، فى مقولة المعطيات الحسية، إذا لم يؤخذ الحلو والمر كمثالين للمعطيات الحسية بدلاً من اللون والحجم والشكل. ونجد مور فى مقاله «رد على نقادى» يقول إنه عندما افترض ذات مرة بالتأكيد أن المعطيات الحسية مثل الأزرق والمر يمكن أن يوجدا غير مدركين، فإنه مال «إلى الاعتقاد أنه من المستحيل أن يوجد أى شىء يمتلك الصفة المحسوسة «أزرق»، وبصورة أكثر عمومية، أى شىء أيًا كان نعيه مباشرة، أعنى معطى حسيًا، غير مدرك، كما أن الصداع يوجد غير شاعرين به»(١).

والنتيجة فى هذه الحالة، بالتأكيد، كما يرى مور، هى أنه لا يمكن أن يتحد معطى حسى مع سطح الموضوع الفيزيائى أو مع جزء منه. وقول ذلك هو القول إنه لا يمكن إدراك سطح فيزيائى بصورة مباشرة. وبالتالى، تصبح مسألة كيف نعرف أن هناك موضوعات فيزيائية تتميز عن المعطيات الحسية دقيقة. ولا داعى للقول إن مور يعى جيداً الواقعة. غير أنه ليس على استعداد لأن يطرح اعتقاده الذى يقول إننا نعرف صدق القضايا التى ينظر إليها على أنها قضايا الحس المشترك. إنه لم يكن على

---

(١) The Philosophy of G.E. Moore, edited by P.A. Schilpp, p. 658.

استعداد لأن يتخلى عما يسميه، في مقاله «دفاع عن الحس المشترك» «بوجهة نظر الحس المشترك عن العالم»[١]. ونجد في محاضرة عنوانها «أربع صور للمذهب الشكي»، التي ألقاها مور في مناسبات متنوعة في الولايات المتحدة أثناء الفترة ١٩٤٠ - ١٩٤٤، إنكاراً مميزاً لادعاء «رسل» الذي يقول «لا أعرف بيقين أن هذا قلم أو أنك تعي»[٢]. وإنني أصف الإنكار بأنه مميز لهذا السبب. ويلاحظ «مور» أن ادعاء «رسل» يبدو أنه يقوم على فروض أربعة متميزة؛ وهي: لا يعرف المرء هذه الأشياء (أي هذا قلم أو أنك تعي) بصورة مباشرة، وأنها لا تنتج منطقيًا من أي شيء يعرفه المرء مباشرة، وأن معرفة المرء أو اعتقاده في القضايا موضع الاهتمام، لابد أن يقوم، في هذه الحالة، على حجة استقرائية أو حجة تعتمد على المماثلة، وأنه لا يمكن لحجة كهذه أن تقدم معرفة يقينية. ثم ينتقل «مور» إلى القول بأنه يوافق على أن الفروض الثلاثة الأولى صادقة. وفي الوقت نفسه «لا أشعر بأن فرضا حتى هذه الفروض الثلاثة يقيني، مثلما أعرف بيقين أن هذا قلم.لا بل: لا أعتقد أنه من المعقول أن نكون على يقين من أية قضية من هذه القضايا الأربع، مثلما أكون على يقين من القضية التي تقول إنني أعرف أن هذا قلم»[٣].

ومن المسموح، بالتأكيد، لأي شخص أن يقول إن نظرية المعطى الحسي كما يعرضها «مور»، تؤدي في رأيه من الناحية المنطقية إلى المذهب الشكي، أو على الأقل إلى المذهب اللاأدري بالنسبة للعالم الفيزيائي من حيث إنه يتميز عن المعطيات الحسية. غير أنه ليس صحيحاً، بالتأكيد، أن يتحدث مور بوصفه فيلسوفًا شاكًا. فهو لم يكن كذلك. فقد بدأ، كما رأينا، بالافتراض الذي يقول إننا نعرف بيقين أن هناك موضوعات فيزيائية خارجية أو أشياء مادية، غير أنه كان يشك في التحليل الصحيح لقضية كهذه.

---

(١) Philosophical Papers, p. 45.

(٢) Ibid, p. 226.

(٣) Ibid,

وعلى الرغم من أن تحليله قد يؤدى به إلى موقف يصعب التوفيق بينه وبين اقتناعه الأساسى، فإنه لم يتخل عن هذا الاقتناع.

من الممكن أن نتعقب هنا مور خلال كل نضالاته مع نظرية المعطيات الحسية ومضامينها. وتحقيق هذه المهمة يحتاج إلى كتاب كامل. وقد نوقش الموضوع باختصار، أساسًا، لتوضيح ممارسة مور للتحليل. لكن ماذا عساه أن يكون نوع التحليل هذا؟ إنه يهتم إلى حد ما، بالتأكيد، باللغة. لأن «مور» لم يحلل قضايا؛ مثل «إننى أرى يدًا بشرية»، أو «إننى أريد بنسًا». غير أن وصف تحليله بأنه يهتم «ببساطة بكلمات»، كما لو كان حالة اختيار بين مجموعتين من المواصفات اللغوية، هو تضليل إلى حد كبير. إذ إن جزءًا على الأقل مما قام به يمكن أن يوصف جيدًا، كما اعتقد، بأنه تحليل فينومنولوجى. فهو يطرح، مثلاً، السؤال: ما الذى يحدث بدقة عندما، كما يقال عادة، نرى موضوعًا ماديًا؟ ثم يشرح أنه لا يهتم، مطلقًا، بالعمليات الفيزيائية «التى تحدث فى العين والأعصاب البصرية والمخ»[1]. إن ما يهتم به هو «الحدوث المادى - أى فعل الوعى - الذى يحدث (كما يُفترض) من حيث إنه يلازم أو يصاحب - هذه العمليات الجسمية»[2]. وتُدخل المعطيات الحسية بوصفها موضوعات لفعل الوعى هذا. أو، بالأحرى، «تُكتشف»، كما يعتقد مور، بوصفها موضوعاته المباشرة. والتحليل الفينومنولوجى هو العملية التى يتم بواسطتها اكتشاف هذه المعطيات الحسية. غير أن المعطيات الحسية ليست، بالتأكيد، محصورة فى المعطيات الحسية المرئية. ولذلك نستطيع أن نقول إن مور يهتم بالتحليل الفينومنولوجى للإدراك الحسى بوجه عام.

ليس قصدى أن أفترض أن ذلك هو كل ما يهتم به مور، حتى داخل السياق المقيد لنظرية المعطى الحسى. لأننا إذا افترضنا أن المعطيات الحسية يمكن أن توجد بصورة

---

(١) Main Problems, p. 29.

(٢) Ibid,

ملائمة، فإنه يمكن وصف مسألة علاقتها بالموضوعات الفيزيائية بأنها مسألة أنطولوجية. وفضلاً عن ذلك، فإن مور يهتم بمسائل ابستمولوجية؛ أعنى كيف نعرف هذا أو ذاك؟

غير أن جزءًا من هذا النشاط، على الأقل، يمكن أن يوصف بأنه وصف فينومنولوجى أفضل من أن يوصف بأنه تحليل لغوى. وعلى الرغم من أن مخزون نظرية المعطى الحسى قد سقط بصورة كبيرة فى السنوات الراهنة[١]. فإن حكم دكتور رودلف ميتس ليس معقولاً تماماً، ذلك الحكم الذى يقول إنه بمقارنة تحليل مور الفينومنولوجى المفرط للإدراك «تبدو كل الدراسات الأولى للمشكلة غثة وابتدائية»[٢].

(١) يجب علينا أن نفكر، مثلاً، فى هجوم ج.ل. أوستن على النظرية (المؤلف).

(٢) AHundered years of British philosophy, p. 547 (London, 1938).

وقد ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور فؤاد زكريا تحت عنوان «الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام» وراجعه الدكتور زكى نجيب محمود، وصدر عن دار النهضة العربية عام ١٩٦٣ فى مجلدين (المراجع)

الفصل التاسع عشر

برتراند رسل (١)

ملاحظات تمهيدية ـ حياته وكتاباته حتى نشر كتابه "برنكيبيا ماثيماتيكا"[1]. المرحلة المثالية عند رسل ورد فعله ضدها. نظرية الأنماط. نظرية الأوصاف رد الرياضيات إلى المنطق ـ نصل أوكام والتحليل الردى من حيث إنه ينطبق على الموضوعات الفيزيائية وعلى الأذهان ـ المذهب الذرى المنطقى وتأثير فتجنشتين ـ الواحدية المحايدة ـ مشكلة مذهب الأنا وحدية

١- يجب علينا أن نلاحظ أن برتراند رسل B. Russell هو الفيلسوف الأكثر شهرة فى العالم من بين كل الفلاسفة الإنجليز فى هذه الأيام. ويرجع ذلك، من ناحية، إلى واقعة تذهب إلى أنه نشر عدداً معقولاً للغاية من الكتب والمقالات فى موضوعات أخلاقية، واجتماعية، وسياسية، ثرية بملاحظات مدهشة ومثيرة، وكُتبت بمستوى يمكن أن يفهمه عامة الناس الذين يصعب عليهم أن يقدروا تقدير إسهاماته الأكثر فنية للفكر الفلسفى. وقد جعلت هذه المجموعة من المنشورات من رسل رسولاً

(١) لاحظ أن الطبعة الأولى من هذا الكتاب صدرت عام ١٩١٠ ، وكان رسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) فى أوج شهرته، لكن المفارقة الغريبة فى حياة رسل أن المؤلفات والأنشطة التى أكسبته هذه الشهرة ليست هى نفسها التى جعلته فيلسوفاً! (المراجع)

للنزعة الإنسانية الليبرالية، وبطلاً لأولئك الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم عقليون، تحرر من قيود العقيدة الدينية والميتافيزيقية، مع إنه كان مخلصًا، في نفس الوقت، لقضية الحرية البشرية، من حيث إنها ضد الشمولية، ولقضية التقدم الاجتماعي والسياسي وفقًا لمبادئ عقلية. كما نستطيع أن نذكر التزامه الذاتي النشط في فترات متنوعة من حياته بجانب معين، وأحيانًا بجانب لا يروق لعامة الناس، في قضايا ذات اهتمام عام وأهمية عامة. لقد كانت لديه شجاعة في نشر معتقداته باستمرار. ولقد كان لربط الكاتب المقالي الفولتيري، الفيلسوف، الأرستقراطي، والجندي المتحمس أثر، بصورة طبيعية، على خيال العامة.

لا داعي للقول بأن شهرة الفيلسوف إبان حياته ليست دلالة أكيدة على قيمة تفكيره، لاسيما إذا كانت شهرته ترجع، بوجه عام، إلى كتاباته الأكثر زوالاً، وعلى أية حال، فإن الطابع المتنوع لكتابات رسل تخلق صعوبة خاصة في تقدير حالته بوصفه فيلسوفًا. فمن جهة، أُشتهر تمامًا بعمله في مجال المنطق الرياضي. بيد أنه ينظر إلى هذا الموضوع على أنه ينتمي إلى الرياضيات وليس إلى الفلسفة. ومن جهة أخرى، ليس من المنصف لرسل أن يقدِّر حالته بوصفه مفكرًا عن طريق كتاباته الشعبية في قضايا أخلاقية ملموسة، أو في موضوعات اجتماعية وسياسية. لأنه على الرغم من أنه يعرف أنه يجب عليه أن يتنازل عن امتلاك كتاباته الأخلاقية التي توصف بأنها أعمال فلسفية بالنظر إلى وجهة النظر العامة والتقليدية عن كلمة «فلسفة»، فإنه يقول إن الموضوع الأخلاقي الوحيد الذي ينظر إليه على أنه ينتمي، بصورة ملائمة، إلى الفلسفة هو تحليل القضية الأخلاقية من حيث هي كذلك. إنه يجب استبعاد الأحكام الملموسة عن القيمة، إذا تحدثنا بصورة دقيقة، من الفلسفة. وإذا عبرت هذه الأحكام، كما يعتقد رسل أنها تفعل ذلك، عن اتجاهات انفعالية أساسية، فإنه يكون من حقه بدون شك أن يعبر عن اتجاهاته الانفعالية الخاصة بحدة لا تليق في مناقشة مشكلات يمكن، على الأقل من حيث المبدأ، حلها عن طريق حجة منطقية.

إذا استبعدنا من الفلسفة المنطق الرياضى، من جهة، والأخلاق العينية، والأحكام السياسية والقيمية من جهة أخرى، فإنه يتبقى لنا ما يمكن أن نسميه بفلسفة رسل العامة، التى تتكون، مثلاً، من مناقشات عن مسائل أبستمولوجية وميتافيزيقية. مرت هذه الفلسفة العامة خلال سلسلة من المراحل والتحولات، وتمثل خليطًا غريبًا من تحليل دقيق وإغفال لعوامل ضرورية مهمة. بيد أنها تتوحد عن طريق منهجه التحليلى، أو مناهجه التحليلية. ومن الصعب أن تكون التغيرات عظيمة حتى إنها تبرر تأويلاً حرفيًا لملاحظة البرفسور «بروود» C.D. Broad التى تقول «إن مستر رسل، كما نعرف جميعًا، ينتج مذهبًا جديدًا فى الفلسفة كل بضع سنوات»[١]. وعلى أية حال، فإن فلسفة رسل العامة تمثل تطورًا مثيرًا للمذهب التجريبى البريطانى على هدى الطرق المتأخرة للتفكير، التى قدم لها مساهمة مهمة.

سنهتم فى هذه الصفحات، بصورة أساسية، مع إنها ليست بالحصر، بفكرة رسل عن التحليل وممارسته له. بيد أن معالجة دقيقة، حتى لهذا الموضوع المحدد، لن تكون ممكنة. ولا يمكن توقعها، بصورة مشروعة، فى تاريخ عام للفلسفة الغربية.

(٢) ـ (أ) ولد «برتراند آرثر وليم رسل» عام ١٨٧٢. توفى والده، لورد أمبرلى، وليدى أمبرلى، عندما كان طفلاً صغيرًا[٢]، وتربى فى منزل جده، لورد جون رسل، الذى أصبح فيما بعد إيرل رسل[٣]. دخل جامعة «كمبردج» فى سن الثامنة عشرة، حيث اهتم بالرياضيات فى البداية. لكنه تحول فى العام الرابع بالجامعة إلى الفلسفة، وعلمه «ماكتجارت» و«ستوت» **Stout** أن ينظر إلى المذهب التجريبى البريطانى على أنه فج، وأن ينظر إلى التراث الهيجلى بدلاً منه. ويخبرنا رسل، بالفعل، عن الإعجاب الذى

(١) In Contemporary British Philosophy, First series, by J. H. Muirhead, p. 79.

(٢) نشر رسل عام ١٩٣٧، مع الأرستقراطى رسل، الأوراق الصفراء فى مجلدين، يحتويان على خطابات ويوميات والديه (المؤلف).

(٣) وصل رسل إلى رتبة إيرل عام ١٩٣١ (المؤلف).

شعر به بالنسبة لبرادلي. واستمر من عام ١٨٩٤، العام الذى ترك فيه جامعة «كمبردج»، حتى عام ١٨٩٨، فى الاعتقاد أن الميتافيزيقا تستطيع أن تبرهن على معتقدات عن الكون، قاده الشعور «الديني» لأن يعتقد أنها مهمة(١).

عمل رسل ملحقًا شرفيًا فى السفارة البريطانيا فى باريس لمدة قصيرة عام ١٨٩٤. وفى عام ١٨٩٥ كرس نفسه لدراسة الاقتصاد والديمقراطية الاجتماعية الألمانية فى «برلين». وكانت النتيجة هى أنه نشر مؤلفه «الديمقراطية الاجتماعية الألمانية» عام ١٨٩٦ كانت معظم مقالاته الأولى، بالفعل، عن الرياضيات وموضوعات منطقية، لكن مما يستحق الذكر أن كتابه الأول اهتم بالنظرية الاجتماعية.

يخبرنا رسل أنه تأثر فى هذه الفترة بكل من كانط وهيجل، لكنه انحاز إلى هيجل عندما كان يحدث صراع بينهما(٢). لقد وصف بحثًا عن علاقتى العدد والكم الذى نشره فى مجلة «مايند»عام ١٨٩٦ بأن «هيجل غير ناضج»(٣). وقال عن «مقال فى أسس الهندسة» (عام ١٨٩٧)، وهو تكملة لرسالة الزمالة فى «كلية ترنتى»، بجامعة كمبردج، أن نظرية الهندسة التى قدمها كانت «كانطية أساسًا»(٤) على الرغم من أن نظرية النسبية لأنشتين أبطلتها فيما بعد.

---

(١) تخلى هيجل عن الإيمان بالله فى سن الثامنة عشرة. بيد أنه استمر فى الاعتقاد، لبضع سنوات، أن الميتافيزيقا يمكن أن تقدم تبريراً نظرياً للاتجاهات الانفعالية عن الرهبة والإجلال تجاه الكون (المؤلف).

(٢) عما إذا كان رسل لديه معرفة عميقة بمذهب هيجل العام هو، بالتأكيد، مسألة أخرى (المؤلف) والدليل على ذلك أنه كتب فى كتابه تاريخ الفلسفة الغربية ١٤ صفحة عن هيجل وبطريقة هزلية ساخرة فى حين أنه كتب عن فولتير حوالى أربعين صفحة : (المراجع).

(٣) My Philosophical Development, p. 40.

له ترجمة عربية بقلم عبد الرشيد الصادق ، ومراجعة د. زكى نجيب محمود تحت عنوان «فلسفتى كيف تطورت» نشرتها مكتبة الأنجلو بالقاهرة (المراجع)

(٤) Ibid.

هاجم رسل المذهب المثالى بقوة عام ١٨٩٨. لأسباب منها: أولاً: أقنعته قراءته لمنطق هيجل أن ما قاله هذا الفيلسوف عن موضوع الرياضيات لغو وليس له معنى. ثانياً: عندما كان يحاضر عن ليبنتس فى جامعة كمبردج مكان ماكتجارت، الذى كان خارج البلاد، وصل إلى نتيجة مفادها أن الحجج التى ساقها برادلى ضد حقيقة العلاقات زائفة. بيد أن رسل يشدد على تأثير صديقه جورج مور. واعتنق، مع مور، الاعتقاد الذى يقول، على الرغم من أن ما يقوله برادلى وماكتجارت يخالف الحس المشترك ، فإن كل ما يأخذه الحس المشترك ليكون حقيقياً هو حقيقى. ولقد تقدم رسل بالمذهب الواقعى، فى الفترة التى نتحدث عنها، بصورة معقولة أبعد مما فعل فيما بعد. إنها لم تكن، ببساطة، مسألة اعتناق مذهب الكثرة ونظرية العلاقات الخارجية، ولم تكن حتى مسألة الإيمان بحقيقة الصفات الثانوية. كما اعتقد رسل أن نقاط المكان وآنات الزمان هى كيانات موجودة، وأن هناك عالمًا لا زمنيًا من مثل أفلاطونية أو جواهر، بما فى ذلك الأعداد. ولذلك كان لديه كما يعبر عن ذلك، كون كامل تماماً أو غزير.

أسفرت المحاضرات عن ليبنتس، التى أشرنا إليها من قبل، عن نشر عمل رسل الشهير «فحص نقدى لفلسفة ليبنتس» عام ١٩٠٠. يذهب فيه إلى أن ميتافيزيقا ليبنتس هى، من جهة، انعكاس لدراساته المنطقية، وهى من جهة أخرى، مذهب شعبى أو مبسط، للأفهام، قدمه من أجل تهذيب الاعتقادات الحقيقية للفيلسوف، والاختلاف معها(١) ومنذ ذلك الوقت ظل رسل مقتنعاً أن الميتافيزيقا التى تعبر عن صفة ـ الجوهر هى انعكاس للميتافيزيقا التى تعبر عن الموضوع ـ المحمول.

(ب) يعطى رسل أهمية ملحوظة لعمل «جوزيه بيانو» (١٨٥٨ – ١٩٣٢)؛ الرياضى الإيطالى، الذى تعرّف عليه فى مؤتمر عالمى عقد فى باريس عام ١٩٠٠. وقد حيّرت مشكلة أسس الرياضيات رسل سنوات عديدة، منذ أن بدأ فى دراسة الهندسة. ولم

---

(١) من أجل بعض التعليقات المختصرة على وجهة نظر رسل عن ليبنتس، انظر المجلد السادس من هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة»، ص ٢٧٠ – ٢٧٢.(المؤلف)

يعرف آنذاك عمل «فريجه»، الذى حاول أن يرد الحساب إلى المنطق. غير أن كتابات «بيانو» زودته بالدافع لأن يلم بالموضوع من جديد. وكانت النتيجة المباشرة لتأملاته كتابه «مبادئ الرياضيات»، الذى ظهر عام ١٩٠٣.

بيد أن هناك أعشابًا ضارة فى الحديقة الرياضية. لقد أنهى رسل المسودة الأولى لكتابه «مبادئ الرياضيات» فى نهاية عام ١٩٠٠، وفى أوائل عام ١٩٠١ وقع على ما يبدو له أن يكون نقيضة أو مفارقة فى منطق الفئات. فمن حيث إنه يعرّف العدد عن طريق منطق الفئات، ويعرّف العدد الأصلى بأنه «فئة كل الفئات التى تشبه فئة معينة»[١]، فإن النقيضة تؤثر فى الرياضيات بصورة واضحة. ويتحتم على رسل إما أن يحلها، أو أن يسمح بنقيضة لا يمكن حلها داخل الميدان الرياضى.

ويمكن توضيح النقيضة على هذا النحو. من الواضح أن فئة الخنازير ليست هى نفسها خنزيرًا. أعنى إنها ليست عضوًا فى ذاتها. لكن انظر إلى فكرة فئة كل الفئات التى لا تكون أعضاء فى ذاتها. دعنا نسمى هذه الفئة (س)، ونسأل عما إذا كانت (س) عضوًا فى ذاتها أم لا. يبدو، من جهة، أنها لا يمكن أن تكون عضوًا فى ذاتها. لأننا إذا افترضنا أنها كذلك، فإنه يترتب على ذلك منطقيًا أن (س) يكون لها الخاصية المحددة لأعضائها. وهذه الخاصية المحددة هى تلك التى تكون أية فئة منها خاصية لا تكون عضوًا لنفسها. ولذلك لا يمكن أن تكون (س) عضوًا فى ذاتها. ويبدو، من جهة أخرى، أن (س) يجب أن تكون عضوًا فى ذاتها. لأننا إذا بدأنا بافتراض أنها ليست عضوًا فى ذاتها، فإنه ينجم عن ذلك منطقيًا أنها لا تكون عضوًا لتلك الفئات التى لا تكون أعضاء فى ذاتها. وقول ذلك يعنى القول أن (س) عضو فى ذاتها. ولذلك، سواء بدأنا بافتراض أن (س) عضو فى ذاتها، أو أنها ليست عضوًا فى ذاتها، فإنه يبدو أننا نقع، فى الحالتين، فى تناقض ذاتى.

---

(١) The Principles of Mathematics. p. 115 (2nd edition, 1937)

يقال إن فئتين «متشابهان» عندما «يكون لهما نفس العدد» (Ibid, p. 113).

قام رسل بتوصيل هذه النقيضة، أو المفارقة، إلى «فريجه»، الذى رد بأن الحساب مترنح. غير أنه بعد تفكير فى الأمر، أشار رسل إلى ما يبدو له أنه هو الحل. وهذا هو مذهب أو نظرية الأنماط **types**، وهى صياغة أولية لما قدمه رسل فى الملحق ب فى كتابه «مبادئ الرياضيات». يرى رسل أن لكل دالة قضية من المعنى، بالإضافة إلى مجال صدقها[1]. ففى دالة القضية (س) أخلاقى، مثلاً، يمكننا أن نستبدل، بوضوح، المتغير (س) بمجال من القيم حتى إن القضايا الناتجة تكون صادقة. وهكذا تكون القضية «سقراط فان» صادقة. لكن هناك أيضًا قيمًا، إذا حل محلها (س)، لا تجعل القضايا الناتجة صادقة ولا كاذبة، وإنما تجعلها بدون معنى. فالقضية التى تقول «فئة الناس فانية» هى، مثلاً، ليست لها معنى. لأن فئة الناس ليست شيئًا أو موضوعًا يمكن أن يكون الفناء أو الخلود محمولاً لها بصورة لها معنى. فمن قولنا «إذا كانت (س) إنسانًا، فإن (س) تكون فانية» يمكن أن نستدل القول «إذا كان سقراط إنسانًا، فإن سقراط يكون فانيًا»، غير أننا لا نستطيع أن نستدل على أن فئة الناس تكون فانية. لأن فئة الناس لا تكون، ولا يمكن أن تكون، إنسانًا. وبمعنى آخر، لا يمكن أن تكون فئة الناس عضواً لنفسها. لأن الفكرة الخالصة لفئة تكون عضواً فى ذاتها هى لغو وليس لها معنى. ولنأخذ مثالاً يقدمه رسل[2]. وهو «النادى فئة من الأفراد». ويمكن أن يكون عضواً لفئة من نمط آخر، مثل جمعية نوادى، التى تكون فئة لفئات. لكن لا يمكن أن تكون الفئة، ولا فئة الفئات عضواً فى ذاتها.

وقد لا تنشأ النقيضة، أو المفارقة، فى منطق الفئات إذا انتبهنا إلى التمييزات بين الأنماط.

---

(١) Ibid, p. 523.

(٢) Ibid, p. 524.

ولكي يعالج رسل صعوبات أخرى، قدّم نظرية «متفرعة» أو متشعبة عن 'الأنماط. بيد أننا لا نستطيع أن نناقشها هنا. وبدلاً من ذلك، فإننا نوجه الانتباه إلى هذه المسألة. بعد أن بيّن رسل أن فئة من الأشياء لا تكون هى نفسها شيئًا، يمضى فى كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا» إلى ما يسمه «بإبطال الفئات»[1]. أعنى أنه يفسر الفئات بأنها «ليست سوى وسائل رمزية أو لغوية»[2]؛ بوصفها رموزًا ناقصة. ولا غرابة أن نجده فيما بعد يقبل موقفًا متعاطفًا نحو تفسير لغوى لنظرية الأنماط، والقول مثلاً، إن «اختلاف النمط يعني اختلاف الوظيفة النحوية»[3]؛ وبعد أن أشار رسل إلى أن الاختلافات بين الأنماط هى اختلافات بين أنماط الكيانات، أدرك أن الاختلافات تكمن بين أنماط مختلفة من الرموز، «تكتسب حالتها ـ النمطية عن طريق القواعد النحوية التى تخضع لها[4] . وعلى أية حال، من المأمون أن نقول إن إحدى المؤثرات العامة على نظرية الأنماط عند رسل الإيمان الشجاع بصلة الفلسفة «بالتحليل اللغوى».

إن لنظرية الأنماط، بالتأكيد، صنوفًا من التطبيقات الممكنة ولذلك يفترض رسل، فى مقدمته لمؤلف لدڤيج ڤتجنشتين «رسالة منطقية فلسفية» التى كتبها عام ١٩٢٢، أن صعوبة ڤتجنشتين الخاصة بعدم قدرته على أن يقول أى شىء داخل لغة معينة عن بناء هذه اللغة، يمكن مواجهتها عن طريق فكرة الترتيب الهرمي للغات. ولذلك حتى إذا لم

---

(١) The Principles of Mathematics, p. x (Intoduction to the 2nd edition).

(٢) Principia Mathematica 1, p. 72.

(٣) The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. Schilpp, p. 692.

كما يلاحظ رسل فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «مبادئ الرياضيات»، أنه اقتنع بكتاب رامزى «أسس الرياضيات» (١٩٣١) بأن هناك نوعين من المفارقات. بعضها منطقي خالص. أو رياضى، ويمكن توضيحها عن طريق النظرية البسيطة للأنماط. وبعضها الآخر لغوى، مثل المفارقة التى تنشأ من القول «إننى أكذب». ويمكن توضيح هذه المفارقات عن طريق اعتبارات لغوية (المؤلف).

(٤) Ibid,

يستطع المرء أى يقول أى شىء داخل اللغة (أ) عن بنائها، فإنه ربما يستطيع أن يفعل ذلك داخل اللغة (ب)، عندما ينتميان إلى نمطين مختلفين، أى أن (أ) تكون لغة ـ مرتبة أولى، إن جاز التعبير، وتكون (ب) لغة ـ مرتبة ثانية. وإذا رد ڤتجنشتين بأن نظريته عما لا يمكن التعبير عنه فى اللغة تنطبق على كل اللغات[١]، فإن الرد يمكن أن يكون أنه ليس هناك، ولا يمكن أن يكون هناك، شىء مثل كل (شمول) **Totality** من اللغات[٢]. إذ إن الترتيب الهرمى ليس له حد.

كما أن ما يقوله رسل فى تطوير نظرية الأنماط له تطبيقه فى الميتافيزيقا. فإذا قبلنا مرة تعريف العالم بأنه فئة كل الكيانات المتناهية، مثلاً، فإننا لا نتكلم عنه بأنه هو ذاته كيان ممكن،أو وجود، حتى إذا نظرنا إلى الإمكان على أنه ينتمى، بالضرورة، إلى كل وجود متناه. لأن الحديث على هذا النحو، يجعل فئة ما عضواً فى ذاتها. ومع ذلك، لا ينتج أنه يجب أن يوصف العالم بأنه «كيان ضرورى». لأنه إذا عُرِّف العالم بأنه فئة الكيانات، فإنه لا يمكن أن يكون نفسه كياناً، سواء أكان ممكناً أم ضرورياً.

(جـ) لقد ذكرنا من قبل على سبيل التوقع أو الاستباق، أن رسل يذهب فى كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا» إلى أن الرموز بالنسبة للفئات هى رموز ناقصة. «فاستخداماتها محددة، غير أنه لا يُفترض أنها هى نفسها تعنى أى شىء على الإطلاق»[٣]. أعنى أن الرموز بالنسبة للفئات تمتلك، بدون شك، استخداماً يمكن تحديده، أو وظيفة فى الجمل، لكنها، إذا أُخذت بذاتها، فإنها لا تدل على كيانات. إنها، بالأحرى، طرق للإشارة إلى

---

(١) يبدو لكاتب هذه السطور أن ڤتجنشتين يعرّف، فى الرسالة، ماهية القضية حتى إنه يترتب منطقياً أن أية قضية عن القضايا هى شبه قضية، تخلو من «المعنى»، وفى هذه الحالة إذا تجنب المرء النتيجة، فإنه لابد أن يرفض التعريف (المؤلف).

(٢) أى أنه لا يمكن أن يكون «كل» من لغات أكثر من أن يكون هناك فئة لكل الفئات. والفكرة الأخيرة هى، بالنسبة لرسل، تناقض ذاتى. إذ إن فئة كل الفئات هى إضافية لكل الفئات. كما أنها تكون عضواً فى ذاتها تبطلها نظرية الأنماط (المؤلف).

(٣) Principia Mathematica, 1, p. 71.

كيانات أخرى. ومن هذه الناحية، تشبه الرموز بالنسبة للفئات «رموز الأوصاف»[١]. ولابد أن يقال شيء ما، عن نظرية رسل عن الأوصاف، التى طورها بين كتابة مؤلفه «مبادئ الرياضيات»، ونشر مؤلفه «برنكيبيا ماثماتيكا»[٢].

دعنا ننظر إلي العبارة التى تقول «الجبل من ذهب عال جداً». إن عبارة «جبل من ذهب» تقوم بوظيفة من حيث إنها الموضوع النحوى للجملة. وربما يبدو أنه بقدر ما نستطيع أن نقول شيئًا عن جبل من ذهب؛ أعنى أنه عال جداً، فإن العبارة لابد أن تدل على كيان من نوع ما. إنها لا تدل، بالفعل، على أى كيان موجود. لأنه على الرغم من أنه لا يكون مستحيلاً من الناحية المنطقية أن يكون هناك جبل من ذهب، فإنه لا يكون لدينا دليل على أن هناك جبلاً من ذهب. ومع ذلك حتى لو قلنا إن «الجبل من ذهب لا يوجد»، فإنه يبدو أننا نقول شيئًا معقولاً عنه؛ أعنى أنه لا يوجد. ويبدو فى هذه الحالة أنه ينتج أن عبارة «جبل من ذهب» لابد أن تدل على كيان، ليس، كيانًا موجوداً بالفعل، لكنه على الرغم من ذلك حقيقة من نوع ما.

ويمكن أن ينطبق هذا الخط من البرهان، بالتأكيد، على الموضوعات النحوية فى عبارات مثل «ملك فرنسا أصلع» (تُنطق أو تُكتب عندما لا يكون هناك ملك لفرنسا)، أو «يرتدى شيرلوك هولمز قبعة صياد الظباء». وهكذا يجب علينا أن نحصل على نوع الكون المزدحم بالسكان، أو على الأقل المأهول بالسكان جداً، الذى آمن به رسل، أصلاً، فى عنفوان رد فعله الواقعى ضد الطريقة التى يصف بها فلاسفة مثاليون مثل برادلى، وماكتجارت بأنها عوامل عديدة غير واقعية فى الكون الذى ينظر إليه الحس المشترك، بصورة تلقائية، على أنه حقيقى. وبالتالى، يكون مفهوماً أن رسل كرس نفسه لدراسة «مينونج»، الذى قبل أيضًا كونًا غزيرًا يُفسح فيه المجال لكيانات لا توجد

---

(١) Ibid.

(٢) وجدت النظرية تعبيراً تمهيدياً فى مقال رسل "on Denoting" فى مجلة «مايند» عام ١٩٠٥ (المؤلف).

بالفعل، ولكنها على الرغم من ذلك حقائق فعلية بنوع ما. ولقد كانت دراسته لمينونج هى التى أثارت، فى الوقت نفسه، شكوكًا فى ذهن رسل عن صحة المبدأ الذى يقول إن عبارات مثل «جبل من ذهب» التى يمكن أن تقوم بوصفها موضوعات نحوية فى عبارات، تدل على كيانات من نوع ما. وعندما تؤخذ هذه العبارات بذاتها، فهل يكون لها، بالفعل، مثل «جبل من ذهب»، و«ملك فرنسا» وغيرهما أى «معنى»؟ من وظائف نظرية الأوصاف أن تبين أنها لا تمتلك معنى.

بناء على هذه النظرية لا تكون هذه العبارات «أسماء»، تدل على كيانات، وإنما تكون «أوصافًا». ويميز رسل فى كتابه مقدمة للفلسفة الرياضية (١٩٢٩) بين نوعين من الأوصاف وهما: الأوصاف غير المحددة، والأوصاف المحددة[1]. وعبارة مثل «جبل من ذهب»، و«ملك فرنسا» هى أوصاف محددة؛ ونستطيع أن نحصر انتباهنا هنا فى هذه الفئة. وترمى نظرية الأوصاف إلى بيان أنها رموز ناقصة، وعلى الرغم من أن هذه العبارات يمكن أن تقوم بوصفها موضوعات نحوية فى عبارات، فإنه يمكن صياغتها من جديد بناء على صورتها المنطقية على نحو يصبح جليًا أن العبارات التى نتحدث عنها لا تكون موضوعات منطقية حقيقية فى الجمل التى تقع فيها من حيث إنها موضوعات نحوية. وعندما يصبح ذلك واضحًا، فإن الإغراء للاعتقاد أنها يجب أن تدل على كيانات يختفى ويتلاشى. وهكذا يُفهم أن العبارات التى نتحدث عنها لا يكون لها، مأخوذة بذاتها، وظيفة دالة. فالعبارة «جبل من ذهب»، مثلاً، لا تدل على شىء على الإطلاق.

دعنا نأخذ العبارة التى تقول «جبل من ذهب لا يوجد». إذا تُرجمت هذه العبارة على النحو التالى «دالة القضية س ذهب وجبل» تكون كاذبة بالنسبة لكل قيم س، فإن معنى العبارة الأصلية ينكشف على نحو حتى إن العبارة «جبل من ذهب» تختفى،

---

(١) الوصف النكرة هو عبارة تتخذ صورة «كذا وكذا»، ووصف المعرف هو عبارة تتخذ صورة «الـ كذا والكذا» (فى صورة المفرد)، مقدمة للفلسفة الرياضية. ص ١٦٧ (المؤلف).

ويختفى معها، الإغراء على التسليم بكيان دائم غير فعلى. لأننا لم نعد نقع فى الموقف الحرج الذى ينشأ بالنسبة للواقعة التى تقول إن الجملة «جبل من ذهب لا وجود له»، يمكن أن تحث على السؤال «ما الذى لا يوجد؟»، ونعنى ضمناً أن جبل من ذهب لابد أن يكون له نوع من الحقيقة الواقعية إذا استطعنا أن نقول عنه، بصورة لها مغزى، إنه لا يوجد.

وربما يقال إن ذلك كله حسن للغاية، لكن من الغريب إلى حد كبير الادعاء، من جهة الأوصاف بوجه عام، أنه لا يكون لها معنى عندما تؤخذ بذاتها. ويبدو، بالفعل، أنه صحيح أن عبارة «جبل من ذهب» لا تعنى شيئًا شريطة أن يعنى المرء بالمعنى الدلالة على كيان. لكن ماذا عن عبارة مثل «مؤلف ويفرلى؟». إنها وصف وفقًا لما يراه رسل، وليست اسم علم. لكن أليس واضحًا أنها تعنى سكوت؟

إذا كان مؤلف «ويفرلى» تعنى سكوت، فإن رسل يرد بالقول إن عبارة «سكوت هو مؤلف ويفرلى» ستكون تحصيل حاصل، معلنًا أن سكوت هو سكوت. بيد أنها ليست، بوضوح، تحصيل حاصل. ومع ذلك، إذا كانت عبارة «مؤلف ويفرلى» تعنى أى شىء آخر غير سكوت، فإن عبارة «سكوت هو مؤلف ويفرلى» تكون كاذبة. إن الشىء الوحيد الذى يقال، بالتالى، هو أن عبارة «مؤلف ويفرلى» لا تعنى شيئًا. ويمكن أن تصاغ العبارة «سكوت هو مؤلف ويفرلى» من جديد على نحو حتى إنه يتم حذف عبارة «مؤلف ويفرلي». فالبنسبة لجميع قيم «س»، تكافئ العبارة «س كتب ويفرلى» العبارة «س هو سكوت»(١).

يبدو، بالفعل، أننا نستطيع أن نقول بصورة حسنة للغاية إن عبارة «مؤلف ويفرلى هو اسكتلندى»، ونصف فى هذه الحالة كيانًا بمحمول، وهو كونه اسكتلنديًا؛ أى مؤلف

---

(١) Introduction to Mathematical philosophy, p. 177.

ويفرلى. ومع ذلك، يذهب رسل إلى أن عبارة «مؤلف ويفرلى اسكتلندى» تتضمن، وتُعرّف عن طريق ثلاث قضايا متميزة؛ وهى: «هناك شخص واحد على الأقل كتب ويفرلى»، و«هناك شخص واحد على الأكثر كتب ويفرلى»، و«أيًا ما كان الشخص الذى كتب ويفرلى فهو اسكتلندى»(١). ويمكن صياغة ذلك، بصورة دقيقة كالآتى: «هناك حد ما «ق» بحيث تكون «س كتب ويفرلى» تكافئ، بالنسبة لجميع قيم س «س هو ق»، و«ق هو اسكتلندى»».

لا داعى لأن نقول إن رسل لم يشك فى أن مؤلف ويفرلى اسكتلندى؛ بمعنى أن سير ولتر سكوت كتب ويفرلى، وهو اسكتلندى. ومع ذلك، فإن المسألة هى أنه إذا كان الحد الوصفى «مؤلف ويفرلى» ليست اسم علم ولا يدل على أى شخص، فإن الشىء نفسه يمكن أن يقال عن حد وصفى مثل «ملك فرنسا». إن عبارة «مؤلف ويفرلى اسكتلندى» يمكن أن تُصاغ من جديد على نحو يجعل الترجمة تكون قضية صادقة، غير أنها لا تتضمن أن العبارتين الوصفيتين «مؤلف ويفرلى»، و«ملك فرنسا أصلع» يمكن صياغتهما من جديد على نحو حتى إن الترجمة لا تتضمن العبارة الوصفية «ملك فرنسا»، ولكنها كاذبة مع إنها قضية ذات مغزى ودلالة. ولذلك ليس من الضرورى مطلقًا التسليم بأى كيان غير فعلى تدل عليه عبارة «ملك فرنسا».

من المفهوم أن نظرية رسل عن الأوصاف تعرضت لنقد. فقد اعترض(٢) «جورج مور»، مثلاً، على أنه إذا صاغ رجل إنجليزى فى عام ١٧٠٠ العبارة «ملك فرنسا حكيم»، فإنه سيكون صحيحًا، بالتأكيد، القول إن «ملك فرنسا» يدل على كيان، أعنى لويس الرابع عشر. وفى هذه الحالة، لن تكون عبارة «ملك فرنسا»، بالتالى، رمزًا ناقصًا. لكنها قد تكون كذلك فى ظروف أخرى. إذ يمكن أن تكون هناك جمل لا تدل

(١) Introduction to Mathematical philosophy, p. 177.

(٢) The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. Schilpp, ch.5.

فيها عبارة «ملك فرنسا» على أى شخص، لكن يمكن، أيضًا وعلى حد سواء، أن تكون هناك جمل تدل فيها على شخص ما.

ويبدو لكاتب هذه السطور أن «مور» يلجأ في نقده لنظرية رسل في الأوصاف إلى الاستخدام اللغوى العادي. وهذا هو، بالتأكيد، قوة نقده. ومع ذلك، لم يهتم رسل نفسه كثيرًا بتصوير لغة عادية مثلما اهتم بتكوين نظرية تحرم أساسها اللغوى من الفكرة التي تقول إنه من الضرورى التسليم بكيانات غير موجودة، ولكن بكيانات حقيقية مثل «جبل من ذهب»، و«ملك فرنسا»، (عندما لا يكون هناك ملك لفرنسا)، وهكذا. ويبدو لي أنه نقد مشروع أن نعترض على أن النظرية تتضمن تأويلاً لهذه العبارات التي تكون ضيقة حتى إننا لا نعدِّل استخدامًا لغويًا فعليًا[1]. غير أنه من المهم كثيرًا في هذا السياق أن نلفت الانتباه إلى هدف رسل، أي إلى ما يعتقد أنه يحققه عن طريق هذه النظرية.

من الخطأ الجسيم، بصورة واضحة، أن نفترض أن رسل يتصور أن ترجمة عبارة «جبل من ذهب عال جدًا» إلى جملة لا ترد فيها الجملة الوصفية التي تقول «جبل من ذهب» تبرهن على أنه ليس هناك جبل من ذهب. وعما إذا كان هناك جبل من ذهب في العالم أم لم يكن هو سؤال تجريبي، ورسل على وعي تام بهذه الواقعة. وإذا كانت الترجمة التي تبرهن الإشارة إليها على أنه لا يوجد، في الواقع، جبل من ذهب، فإن الواقعة التي تقول إن «مؤلف كتاب مبادئ الرياضيات إنجليزى» يمكن إعادة صياغتها على نحو حتى إن العبارة الوصفية التي تقول «مؤلف كتاب مبادئ الرياضيات» تختفي، تبرهن على أنه ليس هناك برتراند رسل.

(١) قد يرغب بعض الفلاسفة التحليليين أن يقولوا إن رسل حاول أن «يصلح» اللغة، أي حاول أن يجد لغة مثالية. غير أنه لم يقصد، بالتأكيد، أن يحرم الناس من أن يقولوا ما اعتادوا أن يقولوه. (المؤلف).

كما أنه من الخطأ أن نفترض أن الإنسان العادى؛ أى غير الفيلسوف، كما يرى رسل، يُضلل فى الاعتقاد أنه لابد أن يكون هناك نوع من الموضوع اللاموجود غير الموضوع الحقيقى الذى يناظر العبارة «جبل من ذهب»؛ لأننا نستطيع أن نقول إن «جبل من ذهب لا وجود له» . ولا ينسب رسل أية أخطاء من هذا النوع إلى الإنسان العادى. إذ إن وجهة نظره هى أن العبارات الوصفية مثل «جبل من ذهب» قد تؤدى، وتؤدى من وجهة نظر رسل، بالنسبة للفلاسفة الذين يتأملون فى مضامين أو المضامين الظاهرية للتعبيرات اللغوية، إلى الإغراء للتسليم بكيانات ذات حالة غريبة بين الوجود الفعلى واللاكيان. ووظيفة نظرية الأوصاف هى أن تزيل هذا الإغراء ببيان أن العبارات الوصفية رموز ناقصة لا تعنى، بالنسبة لرسل، شيئًا؛ أى أنها لا تدل على أى كيان. إن جانب المفارقة فى نظرية الأوصاف هو أنها تنطبق، بسبب عموميتها، على حد سواء على عبارات مثل «جبل من ذهب»، أو «ملك فرنسا»، وعلى عبارت مثل «مؤلف كتاب مبادئ الرياضيات»، ولا نتحدث عن النوع الآخر من القضايا مثل «المربع الدائرى». ولكن وظيفتها هى أنها تساهم فى إزاحة الكيانات الوهمية التى أسكنها فلاسفة معينون، وليس الإنسان العادى، الكون بإفراط. إنها تخدم، من ثم، غرض نصل أوكام، ويمكن أن تندرج تحت العنوان العام للتحليل الردىء ؛ وهو موضوع سنعود إليه فيما بعد.

وثمة مسألة أخيرة؛ وهى أننا نلاحظ أنه عندما ترد عبارة مثل «جبل من ذهب»، أو «مؤلف ويفرلى» بوصفها الموضوع النحوى لعبارة، فإن رسل يذهب إلى أنها لا تكون الموضوع المنطقى. ويمكن أن ينطبق نفس الخط من البرهان، بالتأكيد، على موضوعات نحوية. ففى العبارة «لم أر أحداً فى الطريق»، يكون الموضوع النحوى هو «لا أحد». لكن «لا أحد» ليست نوعًا خاصًا من «شخص ما». ويمكن صياغة العبارة من جديد على نحو (لم أر بالفعل أى شخص فى الطريق، مثلاً) حتى إن كلمة «لا أحد» تختفى. ولذلك، فإن زعم رسل هو، بوجه عام، أن الصورة النحوية لعبارة ما ليست هى نفس الشىء، على الإطلاق، مثل صورتها المنطقية، وأن الفلاسفة يمكن أن يُضللوا بخطورة

إذا لم يفهموا هذه الواقعة. لكن على الرغم من أن رسل قد يعمم هذه الفكرة، فإنه لا يكفي من الناحية التاريخية افتراض أنه هو الرجل الأول الذى توصل إلى هذا الكشف[1]. ففى القرن الثانى عشر ذهب القديس أنسلم، مثلاً إلى القول بأن الله خلق العالم من العدم، لا يعنى القول أن العالم خُلق من عدم بوصفه نوعًا من مادة موجودة من قبل. إنه يجب القول إن الله لم يخلق العالم من أى شيء؛ أى من أية مادة موجودة من قبل.

(د) ظهرت المجلدات الثلاثة من كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا»، التى كانت ثمرة العمل المشترك لرسل ونورث ألفرد وايتهد، عام ١٩١٠-١٩١٣. إن المسألة التى أثارت معظم الاهتمام هى محاولة بيان أنه يمكن رد الرياضيات إلى المنطق: بمعنى أنه يمكن بيان أنه لا يمكن أن ينتج من مقدمات منطقية خالصة سوى تصورات يمكن أن تُعرَّف بألفاظ منطقية[2]. ولا يمكننا، من الناحية العملية، بالتأكيد، أن نأخذ، ببساطة، صياغة رياضية مركبة بدون قصد ونعبر عنها بدون عناء كبير بألفاظ منطقية خالصة. غير أن الرياضيات البحتة كلها يمكن، من حيث المبدأ، أن تُستمد، أساسًا، من مقدمات منطقية، وهى أن الرياضيات، كما يرى رسل، هى رجولة المنطق.

وكما يعتقد رسل أنه برهن على صدق هذا الموضوع فى كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا»، فإنه يعتقد أنه قدم دحضًا حاسمًا للنظريات الكانطية عن الرياضيات. فإذا كانت الهندسة مستمدة من مقدمات منطقية خالصة مثلاً، فإن التسليم بعيان حدث قبلى للمكان، يكون أمرًا زائدًا وليس ضروريًا.

---

(١) فُهمت هذه الحقيقة هذه الأيام. أما فى الماضى فقد صيغت، أحيانًا، عبارات تقول أو تتضمن أن رسل هو مكتشف هذا التمييز بين صورة نحوية وصورة منطقية (المؤلف).

(٢) عبّر رسل عن خيبة أمله فى أن اهتمامًا قليلاً نسبيًا وُجه إلى الأساليب الرياضية التى طُورت أثناء العمل (المؤلف).

لاداعى للقول إن لرسل ووايتهد أتباعا. فقد حاول «جورج بول» G. Boole (١٨١٥ - ١٨٦٤)[١] أن يجعل المنطق جبراً، وطورا حساب الفئات. بيد أنه نظر إلى المنطق على أنه يخضع للرياضيات، فى حين أن «وليم ستانلى جيفونز» W.S. Jevons (١٨٣٥ - ١٨٨٢)[٢] اقتنع أن المنطق هو العلم الأساسى. ومع ذلك، بينما حاول «جون ڤن» J. Venn (١٨٣٤ - ١٨٢٣)[٣] أن يعالج العيوب الموجودة فى مذهب «بول»، وأن يتغلب على الفوضى المعاصرة فى الإشارات الرمزية، فإنه نظر إلى المنطق والرياضيات على أنهما فرعان منفصلان للغة رمزية، لا يخضع الواحد منهما للآخر. وفى أمريكا، عدَّل «تشارلز ساندرز بيرس»، وطور، منطق جبر «بول»، وبيّن كيف يمكن أن يلائم صياغة مُعدّلة لمنطق العلاقات الذى صاغه «أوجستيوس دى مورجان» Augustus De Morgan (١٨٠٦ - ١٨٧١).

وفى ألمانيا قدم «فردريك فيلهلم شرودر» F.W. Schroder (١٨٤١ - ١٩٠٢) صياغة كلاسيكية لجبر المنطق عند «بول» كما عدّله «بيرس». وحاول «جوتلب فريجه» G. Frege (١٨٤٨ - ١٩٢٥)، بصورة أكثر أهمية، أن يستمد الحساب من المنطق فى عمله «أسس الحساب» (١٨٨٤) و«القوانين الأساسية للحساب» (١٨٩٣ - ١٩٠٣). لم يع رسل، كما ذكرنا من قبل، أنه اكتشف لنفسه من جديد أفكاراً افترضها فريجه. غير أنه عندما أصبح على وعى بعمل فريجه، وجه انتباهه إليه[٤]. على الرغم من أنها

---

(١) مؤلف: «التحليل الرياضى للمنطق» (١٨٤٧)، «وبحث قوانين الفكر» (١٨٥٤) المؤلف.

(٢) مؤلف: المنطق الخالص (١٨٦٤)، ودراسات منطقية أخرى. وعندما كان بول أستاذاً للرياضيات، شغل جيفونز كرسى الاقتصاد السياسى، ولم يكن لديه الاتجاه الرياضى فى التفكير الذى كان لدى بول، على الرغم من أنه اخترع آلة حاسبة لتنفيذ عمليات الاستدلال (المؤلف).

(٣) مؤلف: منطق الصدفة (١٨٦٦)، و«المنطق الرمزى» (١٨٨١)، و«مبادئ المنطق التجريبى والاستقرائى» (١٨٨٩) المؤلف.

(٤) Appendix A in the Principles of Mathematics is devoted to "the Logical and arithmetical doctrines of Frege.

كانت فترة متأخرة بصورة كبيرة حتى حازت الدراسات الرياضية الألمانية على معرفة عامة فى إنجلترا.

وفى إيطاليا، حاول «بيانو» والمشتركون معه فى أعمال أن يبينوا فى مؤلفهم «تقعيد الرياضيات» (١٨٩٥ - ١٩٠٨)، أن الحساب والجبر يمكن أن يستمدا من أفكار منطقية معينة،مثل فكرة الفئة، وعضوية الفئة، وثلاثة تصورات رياضية أولية وست قضايا أولية. تعرّف رسل، كما رأينا، على عمل بيانو في عام ١٩٠٠. واستخدم هو ووايتهد الرمزية المنطقية الموجودة عند بيانو، أو الإشارات فى بناء كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا» الذى تجاوز عمل كل من بيانو وفريجه.

إن كاتب هذه السطور ليس مؤهلاً لأن يصدر أى حكم على مضامين كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا». ويكفى القول إنه على الرغم من أن موضوع إمكان رد الرياضيات إلى المنطق لم يكتسب على الإطلاق موافقة كل الرياضيين[١]، فإنه لم يشك أحد فى الأهمية التاريخية للعمل فى تطوير المنطق الرياضى. إنه يفوق كل الإسهامات الإنجليزية الأخرى بالنسبة للموضوع[٢]. وعلى أية حال، على الرغم من أن رسل نفسه قد يندم على أن انتباهًا كبيرًا لم يوجه إلى الأساليب الرياضية المطورة فى العمل، فإن الهدف الرئيسى للكاتب الحالى فى توجيه الانتباه هنا إلى كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا» هو أن يبين الخلفية لتصور رسل للتحليل الردى. فالقول، مثلاً، إنه يمكن رد الرياضيات إلى المنطق لا يعنى، بوضوح، أنه لا يوجد شىء مثل الرياضيات.

---

(١) لقد رفض ذلك كل من «الصوريين» مثل ديفيد هلبرت (١٨٦٢ ـ ١٩٤٣) و «الحدسيين» الذين تابعوا Brouwer, L. (ولد عام ١٨٨١) (المؤلف). وتوفى عام ١٩٦٦ وهو فيلسوف وعالم رياضيات هولندى (المراجع)

(٢) إنها واقعة سيئة أنه منذ نشر كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا»، قد وُجه انتباه ضئيل نسبيًا إلى المنطق الرمزى فى إنجلترا. ولا يعنى هذا أنه لم يُقدم عمل جيد فى إنجلترا فى النظرية المنطقية فيما بعد. ولكن بوجه عام، تركز اهتمام الفلاسفة بالأحرى على «اللغة العادية». وكان المناطقة الأمريكان والبولنديون أكثر شهرة فى ميدان المنطق الرمزى (المؤلف).

ولا يساوى إنكار أن هناك أية اختلافات بين المنطق والرياضيات كما توجد بالفعل، أو كما تطورت بالفعل. إنها تعنى، بالأحرى، أن الرياضيات يمكن أن تستمد، من حيث المبدأ، من مفاهيم منطقية أساسية، ومن قضايا أولية معينة لا يمكن البرهنة عليها، وأنه يمكن، من حيث المبدأ، ترجمة قضايا رياضية إلى قضايا منطقية بقيم صدق مترادفة.

وقبل أن ننتقل إلى فكرة رسل العامة عن التحليل الردى، تجدر ملاحظة أن إمكان رد الرياضيات إلى المنطق تقوم على قوانين التفكير بالمعنى السيكولوجى لقوانين تحكم التفكير البشرى. فقد اعتقد رسل فى السنوات الأولى من هذا القرن أن الرياضيات تحملنا بعيداً إلى ما وراء ما هو بشرى «فى ميدان الضرورة المطلقة، يجب ألا يطابقها العالم الفعلى فحسب، وإنما كل عالم ممكن أيضاً(١)». تكوّن الرياضيات فى هذا العالم المثالى صرحاً دائماً للصدق، ويستطيع الإنسان أن يجد فى تأمل جمالها الهادئ ملجأ من عالم مملوء بالشر والمعاناة. ومع ذلك، يقبل رسل، بالتدريج، وعلى مضض، وجهة نظر ڤتجنشتين التى تذهب إلى أن الرياضيات البحتة تتكون من «تحصيل حاصل». ويصف تغيير التفكير هذا بأنه «تقهقر تدريجى من فيثاغورث»(٢). ومن آثار الحرب العالمية الأولى على تفكير رسل أنه حول تفكيره من فكرة مجال دائم لصدق مجرد، حيث يستطيع المرء أن يلجأ إلى تأمل الجمال الثابت واللابشرى، إلى التركيز على العالم الفعلى العينى. ويعنى هذا، من جهة على الأقل، تحولا من دراسات منطقية خالصة إلى نظرية المعرفة، وإلى مجالى السيكولوجيا واللغة التى بدت أنها متصلة بالابستمولوجيا.

٣- رأينا أن رسل تخلص من كيانات ليست ضرورية مثل «جبل من ذهب». ووجد أثناء كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا» أن تعريف الأعداد الأصلية بأنها فئات الفئات، وتفسير

---

(١) From the study of Mathametics, Written in 1902 and First published in the New Quartery in 1907. see. philosophical Essays p. 82, and Mysticism and Logic, p. 69.

(٢) My philosophical Development, p. 208.

فئة الرموز بأنها رموز ناقصة، ليسا ضروريين للنظر إلى الأعداد الأصلية على أنها كيانات من أى نوع. بيد أنه تتبقى النقاط، والآنات، والجزئيات، بوصفها عوامل فى العالم الفيزيائى. وقد صُورت هذه العوامل فى كتاب «مشكلات الفلسفة» (١٩١٢)، التى يمكن أن يقال إنها تمثل اجتياح رسل للميدان الفلسفى العام، من حيث إنه يتميز عن الميدان الأكثر تحديداً للنظرية المنطقية والرياضية. ومع ذلك، أيقظه وايتهد من «سباته الدجماطيقى» عن طريق اختراع طريقة لبناء نقاط، وآنات، وجزيئات بوصفها مجموعات من أحداث، أو بوصفها بناءات منطقية من مجموعة من أحداث[١].

ينظر رسل إلى أسلوب التحليل الردى كما هو موضح فى حالة النقاط، والآنات، والجزيئات على أنه تطبيق للمنهج الذى استخدمه فى كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا». فالمهمة فى هذا العمل هى إيجاد مفردات أقل ما يكون للرياضيات لا يمكن فيها تعريف رمز عن طريق رموز أخرى. ونتيجة البحث هى نتيجة تقول إن المفردات القليلة للرياضيات هى نفسها بالنسبة للمنطق. وبهذا المعنى نجد أنه يمكن رد الرياضيات إلى المنطق. ويعتقد رسل أنه إذا انطبق أسلوب مشابه على اللغة التى تُستخدم فى وصف العالم الفيزيائى، فإننا نجد أن النقاط، والآنات، والجزيئات لا تظهر فى المفردات القليلة.

إن الحديث عن إيجاد مفردات قليلة يميل، من ثم، إلى افتراض أن العملية التى نتحدث عنها لغوية خالصة، بمعنى أنها لا تهتم إلا بكلمات فقط. لكن إيجاد مفردات قليلة فى سياق قضايا عن العالم الفيزيائى يعنى بالنسبة لرسل اكتشاف، عن طريق التحليل، الكيانات التى لا يمكن استبعادها، والتى يمكن بواسطتها تعريف كيانات يُستدل عليها. فإذا وجدنا، مثلاً، أنه يمكن تعريف الكيان اللاتجريبى المستدل عليه، أو الكيان المتعارف عليه، فإنه يمكن تعريف (س) عن طريق سلسلة من كيانات تجريبية

(١) See My Philosophical Development, p. 103 and the Principles of Mathematica, p.xi (in the Introduction to the second edition).

هى: أ، ب، جـ، د، فإنه يقال إن (س) بناء منطقى من أ، ب، جـ، د. ولهذا التحليل الردى من حيث إنه ينطبق على (س) جانب لغوى. لأنه يعنى أن القضية التى يُذكر فيها (س) يمكن أن تُترجم إلى مجموعة من القضايا لا يكون فيها ذكر لـ(س)، وإنما فقط لـ(أ)، ب، جـ، د، وتكون العلاقة بين القضية الأصلية والترجمة هى أنه إذا كانت الأولى صادقة، فإنه القضية الثانية تكون صادقة (أو كاذبة)، والعكس صحيح. بيد أن للتحليل الردى جانبًا أنطولوجيا فى نفس الوقت. صحيح أننا إذا استطعنا أن نفسر (س) بأنها بناء منطقى من أ، ب، جـ، د، فإننا لا نلزم أنفسنا بالضرورة بإنكار وجود (س) من حيث إنها كيان لا تجريبى يتميز عن أ، ب، جـ، د، ويتفوق عليها. بيد أنه ليس ضروريًا أن نسلّم بوجود مثل هذا الكيان. ولذلك فإن مبدأ الاقتصاد، أو نصل أوكام يمنعنا من تأكيد وجود (س) من حيث إنها كيان لا تجريبى تم الاستدلال عليه. ويمكن صياغة المبدأ نفسه فى هذه الصورة: «يجب استبدال كلما كان ذلك ممكنًا»[١] بناءات منطقية بكيانات تم الاستدلال عليها.

أخذنا هذا الاقتباس من بحث عن علاقة المعطيات الحسية بالفيزياء، كتبه رسل فى بداية عام ١٩١٤. وهو يرى فى هذا البحث أنه يمكن تعريف الموضوعات الفيزيائية بأنها دالات لمعطيات، والمعطى الحسى هو موضوع معين، مثل بقعة معينة من اللون، نعيها ذات بصورة مباشرة. ولذلك، يجب ألا تختلط المعطيات الحسية بالإحساسات، أعنى بأفعال الوعى التى تكون موضوعات لها[٢]. وهى ليست كيانات عقلية، بمعنى أنها تكون موجودة داخل العقل بصورة خالصة. ولذلك يجب علينا أن نسلّم، إذا تحدثنا بصورة متباينة، بأن المعطيات الحسية ليست معطيات فعلية؛ أى أنها ليست موضوعات لوعى فعلى من جانب ذات. بيد أنه يمكن أن نتجنب المفارقة بأن نسمى هذه المعطيات اللامحسوسة بالمعطيات الحسية الممكنة. ولابد أن تُفسر الموضوعات الفيزيائية للحس

---

(١) Mysticism and Logic, p. 155.

(٢) يُلاحظ أن رسل ومور يتفقان فى هذه المسألة (المؤلف).

المشترك بوصفها دالات لمعطيات حسية، وتُفسر المعطيات الحسية الممكنة، إذا وضعنا المسألة بطريقة أخرى، بوصفها فئات لمظاهرها.

ومع ذلك، فإن ثمة صعوبة رئيسية في التسليم بأن المعطيات الحسية الممكنة، على نفس المستوى، معطيات حسية فعلية، إن جاز التعبير. لأن برنامج رسل يتطلب أنه يجب أن تُفسر الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك وللعلم، إذا كان ذلك ممكنًا، بأنها بناءات منطقية من كيانات تجريبية خالصة وليست بناءات تم الاستدلال عليها. أما المعطيات الحسية الممكنة فهى كيانات تم الاستدلال عليها. ولا يتصل بالكيانات التى تم الاستدلال عليها إلا المعطيات الحسية الفعلية. ولذلك ليس من المستغرب أن نجد رسل يقول، فى بحثه عن علاقة المعطيات الحسية بالفيزياء، أن «تطبيقا كاملاً للمنهج الذى يستبدل بناءات باستدلالات يوضح المسألة تمامًا عن طريق معطيات حسية، وقد نضيف بل وحتى عن طريق المعطيات الحسية لشخص واحد؛ لأنه لا يمكن معرفة المعطيات الحسية للآخرين بدون عنصر ما من الاستدلال[1]». غير أنه يمضى ليضيف أن تنفيذ هذا البرنامج صعب للغاية، وأنه يقترح التسليم بنوعين من الكيانات التى تم الاستدلال عليها وهما: المعطيات الحسية للأشخاص الآخرين، والمعطيات الحسية الممكنة.

يصوّر رسل فى كتابه «معرفتنا بالعالم الخارجى» (١٩١٤) الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم بأنها بناءات منطقية من معطيات حسية فعلية، أى معطيات حسية أو معطيات حسية ممكنة تُعرَّف بالإشارة إليها. وعلى أية حال «إننى أعتقد أنه ربما يُسلّم تمامًا وبوجه عام بأنه من حيث إنه يمكن التحقق من الفيزياء أو الحس المشترك، فإنه يجب تفسيرها عن طريق المعطيات الحسية فقط»[2]. ومع ذلك، يلاحظ رسل فى محاضرة عن المكونات البعيدة للمادة ألقاها فى عام ١٩١٥ أنه بينما تكون

(١) Mysticism and Logic, p. 157.

(٢) Our Knowledge of the External world, pp. 88 - 9.

جزئيات الموضوعات الرياضية بناءات منطقية؛ أعنى اختلاقات رمزية مفيدة «فإن المعطيات الفعلية فى الإحساس، أى الموضوعات المباشرة للبصر، أو اللمس، أو السمع، توجد خارج الذهن، وهى فيزيائية خالصة، ومن بين المكونات البعيدة للمادة[1]». وعلى نحو مماثل، فإن المعطيات الحسية ليست إلا من بين تلك المكونات البعيدة للعالم الفيزيائى، التى تصادف أن نعيها مباشرة[2]. وعما إذا كان القول بأن المعطيات الحسية هى «من بين» المكونات البعيدة للعالم الفيزيائى يرادف التسليم بمعطيات حسية ممكنة من حيث إنهاء أعضاء لهذه الفئة، أو عما إذا كان يعنى، ببساطة، أن المعطيات الحسية هى المكونات البعيدة الوحيدة التى نعيها مباشرة، فإن هذا الأمر ليس واضحاً تماماً. وعلى أية حال، إذا كان يجب النظر إلى عالم الحس المشترك وعالم العلم على أنهما بناء منطقى، أو ترتيب هرمى من بناءات منطقية، أى بناءات من المعطيات الحسية الفعلية لشخص واحد، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن تجنب مذهب الأنا وحدية بنجاح. ومع ذلك، لم تكن مدة طويلة قبل أن يتخلى رسل عن نظرية المعطيات الحسية كما هى مقدمة هنا. وسننظر فى أفكاره عن مذهب الأنا وحدية فيما بعد.

إننا لا نهتم إلا بتحليل الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم. لكن ماذا عن الذات أو الذهن الذى يعى الموضوعات؟ عندما رفض رسل مذهب الوحدة، واعتنق مذهب التعددة والكثرة، فإنه قام بتمييز حاد بين فعل الوعى وموضوعه. لقد قبل، بالفعل، كما يخبرنا، وجهة نظر «برنتانو» التى تقول إن هناك ثلاثة عناصر متميزة فى الإحساس هى: «الفعل، والمضمون، والموضوع»[3]. ثم يعتقد أن التمييز بين الموضوع والمضمون ليس أمراً ضرورياً، غير أنه يستمر فى الإيمان بالطابع العقلى للإحساس؛

---

(١) Mysticism and logic, p. 128.

(٢) Ibid, p. 143.

(٣) My Philosophical Development, p. 134.

أعنى أن ذاتًا توجد فى الإحساس تعى موضوعًا ما. ويُعبر عن هذا الإيمان، مثلاً، فى كتاب «مشكلات الفلسفة» (١٩١٢). ففى هذا الكتاب يسلّم رسل، حتى إن كان على سبيل التجربة، بأن الذات يمكن أن تُعرف عن طريق الاتصال المباشر. ولا ينجم عن هذا، بالطبع، أنه يقبل فكرة جوهر عقلى دائم. غير أنه يقرر، على الأقل، أننا نتعرف على ما قد يسميه المرء بالذات المؤقتة؛ أى الذات من حيث إنها تعى موضوعًا فى فعل معين للوعى. وبمعنى آخر، إنها مسألة تحليل فينومنولوجى للوعى وليست مسألة نظرية ميتافيزيقية.

ومع ذلك، عندما نتجه إلى مقال عن طبيعة الاتصال المباشر، الذى كتبه رسل عام ١٩١٤، فإننا نجده يعبر عن اتفاقه مع هيوم فى أن الذات لا تعرف نفسها. ولا يعرّف الاتصال المباشر، بالفعل، بأنه «علاقة مزدوجة بين ذات وموضوع لا تتطلب صلة بالطبيعة[١]». لكن لفظ «ذات» يصبح وصفًا، بدلاً من أن يدل على كيان نستطيع أن نعرفه. وبمعنى آخر، تصبح الذات أو الذهن بناء منطقيًا، وفى عام ١٩١٥ يفترض رسل وهو يتكلم عن المكونات البعيدة للمادة أننا «قد ننظر إلى الذهن على أنه تجمع من جزئيات؛ أعنى ما يُسمى «بحالات الذهن» تنتمى إليه كلها عن طريق خاصية مشتركة محددة. والخاصية المشتركة لكل حالات العقل هى الخاصية التى تُسمى بكلمة «ذهنى»[٢]. ولم يُقدم هذا الافتراض، بالفعل، إلا فى سياق مناقشة لنظرية، رفضها رسل، تذهب إلى أن المعطيات الحسية توجد فى الذهن». بيد أنه جلى أن الذات، منظوراً إليها على أنها كيان واحد، تصبح فئة من الجزئيات. وتمتلك هذه الجزئيات فى الوقت نفسه خاصية تميزها من حيث إنها ذهنية. وبمعنى آخر، لايزال رسل يبقى على عنصر من الثنائية. فهو لم يقبل الواحدية المحايدة بعد، التى سنقول عنها شيئًا ما الآن.

---

(١) Logic and Knowledge, p. 127.

(٢) Mysticism and Logic, pp. 131 - 2.

لاداعى للقول بأن نظرية البناءات المنطقية ليس المقصود منها أنها تتضمن أنه ينبغى علينا أن نتخلى عن الحديث عن الأذهان من ناحية، وعن الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم من ناحية أخرى. فالقول، مثلاً، إن العبارات التى تُذكر فيها منضدة يمكن أن تترجم، من حيث المبدأ، إلى عبارات لا يُشار فيها إلا إلى معطيات حسية، والقول بأن كلمة «منضدة» لا توجد لا يرادف إنكار فائدة الحديث عن المناضد. حقًا، إنه صحيح تمامًا بداخل سياق اللغة العادية وأغراضها أن نقول إن هناك مناضد، على الرغم من أن المنضدة هى، من وجهة نظر الفيلسوف التحليلى، بناء منطقى من معطيات حسية. إن لغة الفيزياء الذرية، مثلاً، لا تجعل اللغة العادية غير مشروعة. لأنه من حقنا تمامًا بالنسبة لأغراض الحياة العادية أن نتحدث عن الأشجار، والحجارة؛ وينبغى علينا ألا نتكلم عن الذرات بدلاً منها. وإذا أدى بناء التحليل الفلسفى إلى أن ننظر إلى كيانات العلم الفيزيائى، مثل الذرات، على أنها بناءات منطقية، فإن ذلك لا يجعل لغة العلم الفيزيائى غير مشروعة. إن المستويات المختلفة للغة يمكن أن توجد معا Co-exist وتُستخدم لأغراض مختلفة، داخل سياقات مختلفة. ويجب ألا تختلط بالتأكيد، لكن المستوى الواحد لا يستبعد المستويات الأخرى.

وبالتالى من السهل أن نفهم الادعاء الذى يقول إن نقطة الخلاف بين نظرية المعطى الحسى ووجهة نظر الحس المشترك عن العالم هى مسألة لغوية خالصة؛ أعنى أنها ببساطة مسألة اختيار بين لغتين بديلتين. بيد أن هذا الادعاء لا يمثل تمامًا، كما أشرنا من قبل، وجهة نظر رسل. فالتحليل، كما يمارسه، يأخذ صورًا مختلفة[1]. فأحيانًا يكون، فى الغالب، تحليلاً منطقيًا ليس له مضامين أنطولوجية إلا بمعنى أنه يزيل

(١) بقدر ما يعلم كاتب هذه السطور، لم يقدم رسل على الإطلاق تفسيراً نسقيًا لمناهج التحليل التى مارسها بنفسه، مقارنًا إياها بعضها ببعض، وملاحظًا خصائصها العامة والمتميزة. ويمكن للقارئ أن يرجع فى هذا الموضوع إلى مقال «وحدة فلسفة رسل»، تأليف موريس وتيز فى كتاب «فلسفة برتراند رسل» تحرير P.A. Shilpp.

الأساس للتسليم بكيانات زائدة غير ضرورية. غير أنه يدعى فى تطبيقه على الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم أنه يكتشف المكونات البعيدة لهذه الموضوعات. وبمعنى آخر، إنه يدعى أنه لا يزيد فهمنا للغة فحسب، وإنما لحقيقة خارج اللغة. صحيح أن رسل يعبر، أحيانًا، عن وجهة نظر خاصة جدًا عن المعرفة التى يمكن بلوغها بالفعل فى الفلسفة. غير أنه هدفه هو بلوغ حقيقة ليست شخصية. والمنهج الأساسى لتحقيق ذلك عنده هو التحليل. ولذلك، فإن وجهة نظره تناقض وجهة نظر برادلى، الذى اعتقد أن التحليل، الذى يقسم كلاً إلى عناصره التى يتكون منها، يشوه الواقع، ويبعدنا عن الحقيقة التى هى الكل، كما يقول هيجل. وكان رسل على استعداد، فيما بعد، خاصة عندما عالج علاقة الفلسفة بالعلوم التجريبية، لأن يشدد على دور التركيب؛ دور فروض جريئة ورحبة عن الكون. غير أن التشديد على التحليل كان فى الفترة التى نكتب عنها. ومن المضلل، إلى حد كبير، أن نصف التحليل، كما مارسه رسل، بأنه «لغوى» خالص.

كما يمكن توضيح هذه المسألة على النحو التالى. قبل رسل فى كتابه «مشكلات الفلسفة» الكليات بأنها مكونات تصورية بعيدة للواقع؛ كليات يقال إنها «تدوم أولها وجود، حيث تقابل الكينونة Being «الوجود الفعلى» existence من حيث إنه زائل وغير دائم[١]. وعلى الرغم من أنه جرد عالم الجزئيات بصورة تدريجية، فإنه لم يرفض، مطلقًا، وجهة نظره الأولى. لأنه لم يستمر فى الاعتقاد، فحسب، فى أن مفردات قليلة لوصف العالم تستلزم لفظًا كليًا أو ألفاظًا كلية، وإنما استمر فى الاعتقاد أيضًا أن هذه الواقعة تبين شيئًا ما عن العالم نفسه، حتى إذا انتهى بأنه ليس متأكدًا مما تبينه بصورة دقيقة.

---

(١) The Problems of philosophy, p. 156.

٤- يخبرنا رسل فى كتابه «تطورى الفلسفى»[١][*]بأنه انشغل تمامًا، من شهر أغسطس عام ١٩١٤ حتى نهاية عام ١٩١٧، بمسائل نشأت من معارضته للحرب. وربما تغطى هذه المسائل كتابيه «مبادئ البناء الاجتماعى من جديد» و«العدالة فى زمن الحرب». وقد ظهرا فى عام ١٩١٦، بالإضافة إلى عدد من المقالات والخطب المرتبطة بالحرب. وقد نشر رسل، أثناء الفترة من ١٩١٤ حتى ١٩١٩، سلسلة مهمة من المقالات الفلسفية فى مجلة "The Monist"[٢]. ونشر فى عام ١٩١٨ «التصوف والمنطق ومقالات أخرى»و «الطرق إلى الحرية: الاشتراكية، والفوضوية، والنقابية»[٣]. وكتب مؤلفه «مدخل إلى الفلسفة الرياضية»، الذى أشرنا إليه من قبل، فى عام ١٩١٨، أثناء الشهور الستة من سجنه[٤] ونُشر فى عام ١٩١٩.

وقبل الحرب العالمية الأولى بقليل قدّم ڤتجنشتين لرسل بعض الملاحظات على مسائل منطقية متنوعة. وقد أثرت هذه الملاحظات، إلى جانب المحادثات التى أجراها رسل وڤتجنشتين أثناء زيارته الأولى إلى كمبردج، عام ١٩١٢ حتى ١٩١٣، على تفكير

---

(١) Ibid, p. 128.

(*) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية تحت عنوان «كيف تطورت فلسفتى» (المترجم)

(٢) طُبعت المحاضرات عن الذرية المنطقية التى ألقاها رسل فى عام ١٩١٨ والتى نُشرت فى مجلة "The Monist" عام ١٩١٨ - ١٩١٩، نقول طُبعت هذه المحاضرات من جديد فى كتاب «المنطق والمعرفة»، تحرير R. Marsh (London, 1956) (المؤلف).

(٣) النقابية Syndicalism من الكلمة الفرنسية Syndical (اتحاد تجارى) حركة سياسية ظهرت فى أوربا فى القرن التاسع عشر رفضت النشاط البرلمانى لصالح الفعل المباشر الذى يتوجه إلى الإضراب الثورى العام لضمان ملكية العمال وسيطرتهم على الصناعة ومن ثم على الحكم (المراجع)

(٤) كان ذلك نتيجة المحاكمة الثانية التى نشأت، مثل المحاكمة الأولى، من معارضة رسل الصريحة للحرب العالمية الأولى (المؤلف).

رسل فى السنوات التى انقطع فيها عن الاتصال بصديقه وتلميذه السابق[١]. لقد صدّر، بالفعل، محاضراته التى ألقاها فى عام ١٩١٨ عن فلسفة الذرية المنطقية بملاحظة هى أنها تهتم اهتمامًا كبيرًا بأفكار تعلمها من ڤتجنشتين.

أما بالنسبة للفظ «الذرية» فى «الذرية المنطقية»، فإن رسل يقول إنه يرغب فى أن يصل إلى العناصر البعيدة المكونة للواقع بطريقة تماثل الطريقة التى عمل بها فى كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا» مرتدًا من «النتيجة» إلى «المقدمات» المنطقية التى لا يمكن استبعادها. غير أنه يبحث، بالتأكيد، عن ذرات منطقية، لا عن ذرات فيزيائية. ولذلك، كان استخدام لفظ «منطقى». «إن المسألة هى أن الذرة التى أريد أن أصل إليها هى ذرة التحليل المنطقى، لا ذرة التحليل الفيزيائى»[٢]. إن ذرة التحليل الفيزيائى (أو بصورة أكثر دقة ما يأخذه العلم الفيزيائى فى زمن معين لأن يكون المكونات الفيزيائية للمادة) هى نفسها تخضع للتحليل المنطقى. لكن على الرغم من أن رسل يحول ما يسميه، فى محاضرته الأخيرة عن الذرية المنطقية، بتذييل إلى ميتافيزيقا، ويدخل فكرة البناءات المنطقية، أو كما يسميها اختلاقات منطقية، فإنه يهتم أساسًا بمناقشة قضايا ووقائع.

ويمكننا، بالتأكيد، أن نفهم معنى قضية ما دون أن نعرف ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. غير أن القضية التى تؤكد أو تنكر واقعة Fact لا تكون صادقة أو كاذبة؛ وعلاقتها بواقعة هى التى تجعلها صادقة أو كاذبة[٣]. وكما رأينا، قد تختلف الصورة

(١) التحق ڤتجنشتين، الذى كان لايزال مواطنًا نمساويًا، بالجيش النمساوى، وكان سجينًا من سجناء حرب الإيطاليين فيما بعد (المؤلف).

(٢) Logic and Knowledge, p. 179.

(٣) يلاحظ رسل أن ڤتجنشتين هو أول من لفت الانتباه إلى حقيقة تقول إن القضايا ليست أسماء لوقائع. لأن كل قضية يناظرها قضيتان على الأقل، إحداهما صادقة، والثانية كاذبة. تناظر القضية الكاذبة واقعة بمعنى أنها علاقتها بالواقعة التى تجعلها كاذبة (المؤلف).

النحوية لجملة ما عن صورتها المنطقية. لكن بلغة منطقية كاملة «تناظر الكلمات الموجودة فى جملة كلمة بكلمة عناصر الواقعة التى تناظرها، باستثناء كلمات مثل: «أو»، «ليس»، «إذا»، «ثم»، التى يكون لها دالة مختلفة[١]. وبالتالى، يوجد فى هذه اللغة هوية البناء بين الواقعة التى تُؤكد أو تُنكر، وتمثلها الرمزى، أى القضية. ولذلك إذا كانت هناك وقائع ذرية، فإنه يمكن أن تكون هناك قضايا ذرية.

إن نوع الواقعة الأكثر بساطة والذى يمكن تخيله هو، عند رسل، ما يكمن فى امتلاك خاصية عن طريق جزء، وتُسمى هذه الخاصية «علاقة ذرية». هذا النوع من الواقعة هو واقعة ذرية، مع إنها ليست هى النوع الوحيد. لأنه ليس مطلوباً، لكى تكون هذه الواقعة ذرية، أن لا تضم سوى حد واحد وعلاقة ذرية. إنه يمكن أن يكون هناك ترتيب هرمى من وقائع ذرية؛ أعنى وقائع تضم جزئيتين، وعلاقة (ثنائية)؛ ووقائع تضم جزئيتين، وعلاقة (ثلاثية) وهلم جرا. ومع ذلك، يجب أن يُفهم أن الجزئيات التى يعرفها رسل بأنها حدود العلاقات فى الوقائع الذرية، يجب أن تُفهم بمعنى ما يكون بالنسبة له جزئيات حقيقية، مثل المعطيات الحسية الفعلية، ليس بمعنى البناءات المنطقية. وهكذا تكون القضية التى تقول «هذا أبيض» قضية ذرية، شريطة أن كلمة «هذا» تقوم بوصفها اسم علم يدل على معطى حسى. وهكذا الأمر بالنسبة للقضية «تلك بيضاء»، شريطة أن تدل كلمة «تلك» أيضاً على جزئيات حقيقية.

إن القضية الذرية تحتوى على فعل واحد، أو جملة فعلية. غير أننا نستطيع أن نكوّن قضايا مركبة أو جزئية عن طريق استخدام كلمات مثل «و»، «أو»، «إذا»[٢]. ويبدو، بالتالى، أن هناك وقائع جزئية. غير أن رسل يظهر تردداً فى هذه المسألة. دعنا

---

(١) Logic and Knowledge, p. 197.

(٢) عندما يعتمد صدق أو كذب قضية ذرية، ببساطة، على صدق أو كذب قضاياها التى تتكون منها، فإنه يقال إنها دالة - صدق لهذه المكونات (المؤلف).

نفترض، مثلاً، أن القضية «إما أن يكون اليوم هو يوم الأحد، أو أننى أخطأت فى الحضور إلى هنا» هى قضية ذرية. فهل يكون هناك معنى لأن نتحدث عن واقعة منفصلة؟ وعلى الرغم من أن رسل يعبر عن شك ما فى الوقائع الجزئية، فإنه يسلّم «بوقائع عامة». فإذا استطعنا أن نقوم بإحصاء كل الوقائع الذرية فى العالم، مثلاً، فإن القضية «هذه هى كل الوقائع الذرية الموجودة» تعبرُ عن واقعة عامة. كما أن رسل على استعداد لأن يسلّم بوقائع سلبية، حتى مع تردد ما. فهو يفترض، مثلاً، أن «سقراط ليس حياً» تعبرُ عن واقعة سلبية موضوعية، أعنى خاصية موضوعية للعالم.

وليس فى إمكاننا أن نشير إلى كل الموضوعات التى يذكرها رسل فى محاضراته عن الذرية المنطقية. غير أن هناك مسألتين يمكن أن نلفت إليهما الانتباه بصورة ملائمة. الأولى: هى النظرية التى تقول إن كل جزئ حقيقى يقوم بذاته تماماً؛ بمعنى أنه مستقل من الناحية المنطقية عن كل جزئ آخر. «ليس هناك سبب لماذا لا يكون لديك كون يتكون من جزئ واحد، ولا شيء آخر»[1]. حقاً، إنها واقعة تجريبية أن نقول إن هناك كثرة من جزيئيات. بيد أنه ليس ضرورياً من الناحية المنطقية أن الأمريكيين هكذا. ولذلك، لن يكون ممكناً، إذا سلّمنا بمعرفة جزئ واحد، أن نستنبط منه نسق العالم كله.

أما المسألة الثانية فهى تحليل رسل لقضايا الوجود الفعلى. إننى أعرف، مثلاً، أن «هناك أناساً فى كانتون»[2]، لكنى لا أستطيع أن أذكر أى فرد يعيش هناك. ولذلك، يبرهن رسل على أن القضية «هناك أناس فى كانتون» لا يمكن أن تكون عن أفراد فعليين. «إن الوجود هو، أساساً، خاصية لدالة قضية»[3]. فإذا قلنا «هناك أناس»

---

(١) Logic and Knowledge, p. 202.

(٢) « كانتون Canton» مدينة ومركز صناعى فى الجزء الشمالى الشرقى فى ولاية أوهايو الأمريكية ـ لكن يبدو أن «كانتون» التى يشير إليها رسل هى عاصمة مقاطعة كوانتونج فى الجزء الشرقى من الصين لأنه يقول إنه لا يستطيع أن يذكر أى فرد يعيش هناك (المراجع)

(٣) Ibid, p. 232.

أو «يوجد أناس»، فإن ذلك يعنى أن هناك على الأقل قيمة واحدة لـ(س) يصدق بالنسبة لها أن نقول إن (س) إنسان. ويعرّف رسل فى الوقت نفسه «وقائع – الوجود» مثل التى تناظر «هناك أناس»، بأنها تتميز عن وقائع ذرية.

لقد ذكرنا أنه بناء على إعلان رسل الخاص الواضح، اهتمت محاضراته عن الذرية المنطقية عام ١٩١٨ إلى حد ما بتفسير نظريات اقترحها له ڤتجنشتين. غير أنه لم يتعرّف، فى هذا الوقت، بالتأكيد، على أفكار ڤتجنشتين إلا بصورة أولية أو غير ناضجة. ومع ذلك، استقبل رسل من ڤتجنشتين بعد الهدنة بفترة وجيزة، مسودة كتابه «رسالة منطقية ـ فلسفية». وعلى الرغم من أنه وجد نفسه متفقًا مع بعض الأفكار التى عبر عنها ڤتجنشتين فيها، فإن هناك أفكارًا أخرى لم يستطع أن يقبلها. فقد قبل رسل، فى هذا الوقت، مثلاً، صورة نظرية القضية عند ڤتجنشتين[١]، أى وجهة نظره التى تقول إن القضايا الذرية مستقلة من الناحية المنطقية بعضها عن بعض، ونظريته التى تقول إن قضايا المنطق والرياضيات البحتة هى «تحصيل حاصل»، لا تقول، هى نفسها[٢] شيئًا عن العالم الموجود بالفعل، ولا تكشف لنا عن أى عالم من كيانات موجودة، وحقائق دائمة لا تتغير. غير أن رسل لم يقبل، مثلاً، زعم ڤتجنشتين الذى يقول إن الصورة التى تمتلكها قضية صادقة بوجه عام مع واقعة مناظرة لا يمكن أن «تُقال»، لكن يمكن أن «تُبين» فقط. لأن رسل آمن، كما لاحظنا من قبل، بترتيب هرمى للغات. وحتى إذا لم يقال أى شىء فى لغة (أ) عن هذه اللغة، فإنه لا يوجد شىء يمنعنا من استخدام اللغة (ب) للحديث عن (أ). كما أن إنكار ڤتجنشتين أنه يمكن أن يقال أى شىء عن العالم كله، مثلاً عن «كل الأشياء التى توجد فى العالم»، هو أكثر مما يستطيع رسل أن يتحمله[٣].

---

(١) شك رسل فيما بعد فى هذه النظرية، واعتقد أنها، حتى لو كانت صادقة بمعنى ما، فإن ڤتجنشتين غالى فى أهميتها (المؤلف).

(٢) لا داعى للقول أن ڤتجنشتين ورسل لم يشكا فى الواقعة التى تقول إنه يمكن تطبيق المنطق والرياضيات (المؤلف).

(٣) يناقش رسل تأثير ڤتجنشتين على تفكيره فى الفصل الخامس من كتابه «تطورى الفلسفى».

يعى كل دارس للفلسفة البريطانية الحديثة أن رسل أظهر نقصاً ملحوظًا للتعاطف مع أفكار ڤتجنشتين المتأخرة، كما عبّر عنها فضلاً عن ذلك فى كتابه «بحوث فلسفية». غير أنه أعجب «بالرسالة»، وعلى الرغم من المسائل المهمة التى لا يتفق فيها مع مؤلفها، فإن ذريته المنطقية تأثرت، كما رأينا، بأفكار ڤتجنشتين. ومع ذلك، لا ينجم أن منظورى الرجلين كانا، بصورة دقيقة، نفس الشىء. فلقد تصور ڤتجنشتين نفسه بأنه يكتب، ببساطة، بوصفه منطقيًا. لقد اعتقد أن التحليل المنطقى يتطلب قضايا أولية، ووقائع ذرية، والموضوعات البسيطة التى تدخل فى وقائع ذرية، وتُسمى بقضايا أولية[1]. غير أنه لم يعتقد أن مهمته من حيث إنه منطقى أن يقدم أية أمثلة من موضوعات بسيطة، وقائع ذرية أو قضايا أولية. ولم يقدم أى مثال. ومع ذلك، بينما اقترب رسل من التحليل عن طريق المنطق الرياضى وليس من وجهة نظر المذهب التجريبى الكلاسيكى، فإنه سرعان ما أصبح مهتمًا باكتشاف المكونات البعيدة الفعلية للعالم. ولم يتردد، كما رأينا، فى أن يقدم أمثلة لوقائع ذرية. إن القضية «هذا أبيض» هى مثال، عندما تعنى كلمة «هذا» معطى حسيًا فعليًا. وعلى نحو مشابه، بينما يصف ڤتجنشتين فى «الرسالة» علم النفس بأنه علم طبيعى، وبأنه لا يرتبط بالتالى، بالفلسفة، فإن رسل لا يطبق، فى محاضراته عن الذرية المنطقية، التحليل الردى على الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم فحسب، وإنما على الشخص البشرى أيضًا. «إن الشخص هو سلسلة معينة من خبرات»[2]، وأعضاء السلسلة يمتلكون علاقة معينة (ص) بينهم، حتى

---

(١) يرى كاتب هذه السطور أن النظرية عن العالم الموجودة فى بداية «الرسالة» لا ترتبط بالميتافيزيقا الاستقرائية. فالعالم، كما يرى ڤتجنشتين، لا يوجد بالنسبة لنا إلا من حيث إنه يمكن وصفه، من حيث إننا نستطيع أن نتكلم، بصورة لها معنى، عن حالات من الأمور فى العالم. ونظرية الوقائع الذرية والموضوعات البسيطة هى، فى واقع الأمر، إجابة على السؤال: ما الذى يجب أن يشبهه العالم (أى عالم) بوصفه شرطًا ضروريًا للغة وصفية لها معنى؟ إن المنظور هو، بمعنى آخر، قبلى. فنظرية العالم ليست استقراء من ملاحظة موضوعات بسيطة ووقائع ذرية (المؤلف).

(٢) Logic and Knowledge, p. 277.

إنه يمكن تعريف شخص بأنه فئة كل تلك الخبرات التى ترتبط، بالتسلسل، عن طريق (ص).

صحيح أنه عندما نظر رسل، من قبل،إلى هدف التحليل على أنه معرفة بجزئيات بسيطة، فإنه اعتقد فيما بعد أنه بينما يمكن معرفة الأشياء بأنها مركبة، فإنه لا شىء يمكن أن يُعرف بأنه بسيط[1]. بيد أن السبب فى أنه اعتقد ذلك هو أن ما أُعتقد قديما فى العلم أنه بسيط، قد تغير، فى الغالب، ليكون مركباً. والنتيجة التى يستمدها هى، ببساطة، أن المحلل المنطقى يجب أن يكف عن أى تأكيد دجماطيقى وصل إليه فى معرفة بما هو بسيط. وبمعنى آخر، على الرغم من أن رسل توصل، بدون شك، إلى الذرية المنطقية عن طريق خلفية عن المنطق الرياضى، فإن موقفه تجريبى أكثر من موقف ڤتجنشتين كما يتجلى فى «الرسالة». ويتبع فى تطبيق التحليل الردِّى على الموضوعات الفيزيائية والأذهان تراث المذهب التجريبى البريطانى، وهو تراث من الصعب أن نتصوره فى البناء العقلى لڤتجنشتين.

٥- وجد رسل تفكيره، بعد الحرب العالمية الأولى، متجها إلى نظرية المعرفة، والموضوعات التى تتصل بها، وبقى المنطق الرياضى اهتماماً ماضياً بصورة كبيرة أو قليلة. ولا يعنى ذلك أن اهتمامه بالموضوعات الاجتماعية والسياسية أصبح ضئيلاً. ففى عام ١٩٢٠، زار روسيا على الرغم من أن انطباعاته كانت عكسية تماماً، كما يتجلى ذلك من كتابه «الممارسة والنظرية البلشفية» (١٩٢٠). وأثمرت زيارة بعدها إلى الصين فى كتابه «مشكلات الصين» (١٩٢٢) ونشر فى عام ١٩٢١ كتابه «تحليل الذهن»[2]، وهو من أفضل أعماله المعروفة فى مجال الفلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة الفلسفة.

---

(١) CF. My philosophical Development, pp. 165 - 6.

(٢) أتبع هذا الكتاب كتاب «تحليل المادة» فى عام ١٩٢٧، وهو نفس العام الذى ظهر فيه كتاب «موجز الفلسفة». ولا داعى للقول بأن الفترة التى تفصل بين عام ١٩٢١ وعام ١٩٢٧ لم يتخللها فقط مقالات، وإنما كتب أيضًا مثل: «آفاق الحضارة الصناعية» (١٩٢٣) و«أبجديات الذرات» (١٩٢٣)، و«أبجديات النسبية» (١٩٢٥)، و«عن التربية» (١٩٢٦) المؤلف.

عندما اعتنق رسل مذهب التعدد والكثرة فى عام ١٩١٨، قبل موقفًا ثنائيًا. وتمسك بهذا الموقف وأيده، كما رأينا، فترة من الوقت، حتى إن كان فى صورة مخففة ضعيفة. لقد تعرف رسل، بالفعل، على نظرية وليم جيمس عن الواحدية المحايدة، التى وفقًا لها يتركب ما هو ذهنى وما هو فيزيائى من نفس المادة، إن جاز التعبير، ولا يختلفان إلا فى الترتيب والسياق[١]. بيد أنه فى مقالته التى كتبها عن طبيعة الاتصال المباشر عام ١٩١٤، اقتبس فى البداية عبارات من «ماخ» وجيمس، ثم عبر عن عدم اتفاقه مع الواحدية المحايدة من حيث إنها تستطيع أن تفسر ظاهرة الاتصال المباشر، التى تتضمن علاقة بين الذات والموضوع.

وعلى أية حال، لقد تلاشت حدة فض رسل للواحدية المحايدة إلى حد كبير فى محاضرات عام ١٩١٨ عن الذرية المنطقية. فهو يؤكد مرارًا، بالفعل، أننى «أشعر بأننى أميل أكثر وأكثر إلى الاعتقاد بأنها قد تكون صحيحة»[٢]. لقد كان، بالفعل، على وعى بالصعوبات فى قبول وجهة نظر لا تميز بين جزئ وخبرته **experiencing**. ولم يعد متأكدًا فى الوقت نفسه أنه يمكن التغلب على الصعوبات. وواضح أنه بينما لم يعتنق الواحدية المحايدة بعد، فإنه أحب أن يتمكن من أن يفعل ذلك.

ولذلك لا داعى للدهشة عندما نجد رسل فى كتابه «تحليل الذهن» يعلن تحوله إلى الواحدية المحايدة[٣]، التى تتصور بأنها تقدم انسجامًا لميلين متعارضين فى الفكر

---

(١) كما يلاحظ رسل، هذه هى نفس وجهة النظر التى اعتنقها إرنست ماخ (انظر: المجلد السابع من كتابنا هذا عن تاريخ الفلسفة، ص ٣٥٩) المؤلف.

(٢) Logic and Knowledge, p. 279.

(٣) ليس ضروريًا أن نبين أن الواحدية المحايدة ليست المعارض لمذهب الكثرة والتعدد. فهى «واحدية» بمعنى أنها لا تسلّم باختلاف محدد بعيد بين طبائع الجزئيات الذهنية والفيزيائية، أو الأحداث. فهذه الجزئيات، فى ذاتها، لا تكون ذهنية ولا فيزيائية أو مادية بصورة محددة. ولذلك جاء لفظ «محايد» (المؤلف).

المعاصر. فمن جهة، يؤكد سيكولوجيون كثيرون بصورة أكبر وأكبر اعتماد الظواهر الذهنية على الظواهر الفيزيائية، ويمكن للمرء أن يرى ميلاً محدداً، بصفة خاصة بين السلوكيين، إلى تكوين مذهب مادى منهجي. وينظر السيكولوجيون من هذا النوع بالفعل، وبصورة جلية، إلى الفيزياء، التى قطعت شوطاً من التقدم أكثر من علم النفس، على أنه العلم الأساسي. ومن جهة أخرى، هناك ميل بين علماء الفيزياء، بصفة خاصة مع إنشتين والممثلين الآخرين لنظرية النسبية، إلى النظر إلى مادة المذهب المادى القديم على أنه وهم منطقى، أى أنها بناء من أحداث. ويمكن أن ينسجم هذان الميلان المتعارضان من الناحية الظاهرية فى واحدية محايدة، أى عن طريق إدراك أن «الفيزياء وعلم النفس لا يتميزان عن طريق مادتهما»[1]. فكل من الذهن والمادة هما بناءان منطقيان من جزئيات ليست ذهنية ولا مادية، بل محايدة.

يتضح أن رسل كان مضطراً، من ثم، إلى أن يتخلى عن تمييزه السابق الحاد بين المعطى الحسى والوعى به. إنه يذكر نظرية «برنتانو» عن قصدية الوعى[2]: النظرية التى تقول إن كل وعى هو وعى «بـ» (موضوع)، ويذكر تمييز «ماينونج» بين الفعل، والمضمون، والموضوع. ثم يلاحظ أن «الفعل يبدو غير ضرورى ووهمى... إننى لا أستطيع أن أكتشف، تجريبياً، أى شىء يناظر الفعل المفترض، ولا أستطيع أن أرى، نظرياً أنه لا يمكن الاستغناء عنه[3]. كما يحاول رسل أن يتخلص من التمييز بين المضمون والموضوع، عندما يُفترض أن يكون المضمون شيئاً فى العالم الفيزيائى الخارجي. وباختصار، «إن اعتقادى الخاص هو أن جيمس على حق فى رفض الوعى من حيث إنه كيان»[4]. ويسلّم رسل، بالتأكيد، بأنه ذهب من قبل إلى أن المعطى

The Analysis of Mind, p. 307. (١)

For Some brief remarks about Brentano see vol. vii of This History, pp. 430 - 1. (٢)

The Analysis of Mind, pp. 17 - 18. (٣)

Ibid, p. 25.(٤)

الحسى، بقعة من اللون مثلاً، هو شيء فيزيائي، وليس شيئًا سيكولوجيًا أو ذهنيًا. بيد أنه يؤكد الآن أن «بقعة اللون قد تكون فيزيائية وسيكولوجية»[١]، وأن «بقعة اللون وإحساسنا فى رؤيتها هما نفس الشيء»[٢].

والآن: كيف يتم التمييز بين مجالى الفيزياء وعلم النفس؟ إحدى الطرق للقيام بذلك هى عن طريق التمييز بين مناهج مختلفة لجزئيات مترابطة. فنحن نستطيع، من جهة، أن نربط أو نجمع كل تلك الجزئيات معًا التى ينظر إليها الحس المشترك على أنها مظاهر لشيء فيزيائي فى أماكن مختلفة. ويؤدى هذا إلى تكوين موضوعات فيزيائية بوصفها مجموعات من هذه المظاهر. ونستطيع، من جهة أخرى، أن نربط أو نجمّع كل الأحداث معًا فى مكان معين، أعنى الأحداث التى ينظر إليها الحس المشترك على أنها مظاهر موضوعات مختلفة من حيث إنه يُنظر إليها من مكان معين. ويعطينا ذلك منظورًا. والربط بناء على منظورات هو الذى يرتبط بعلم النفس. فعندما يكون المكان الذى نهتم به هو المخ البشرى، فإن المنظور «يتكون من كل إدراكات شخص معين فى زمن معين»[٣].

لقد تحدثنا، بالتالى، عن «تحول» رسل إلى الواحدية المحايدة. ومع ذلك، لابد أن يُضاف أن هذا التحول لم يكن تامًا. فعندما يقبل رسل، مثلاً، الفكرة التى تقول إنه يمكن وصف الإحساس عن طريق مادة محايدة لا تكون فى ذاتها ذهنية ولا مادية، فإنه يضيف أن من وجهة نظره «لا تنتمى الصور **images** إلا إلى العالم الذهنى، فى حين أن تلك الأحداث (إن كانت هناك أية حادثة) التى لا تكوِّن جزءًا من أية «تجربة» لا تنتمى إلا إلى العالم الفيزيائى»[٤]. لم يقل رسل بالفعل، أنه «سعيد لأن يقتنع بأنه يمكن

---

(١) Ibid, p. 143.

(٢) Ibid

(٣) Ibid, p. 105.

(٤) Ibid, p. 25.

رد الصور إلى إحساسات من نوع معين»(١)، غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه يرى فى كتابه «تحليل الذهن»، حتى إن كان ذلك بتردد، أن الصور ذهنية بصورة خالصة. كما أنه عندما ناقش الاختلاف بين الفيزياء وعلم النفس عن طريق قوانين علّية، كان على استعداد لأن يسلّم بأنه «ليس مؤكداً أن القوانين العلّية الخاصة التى تحكم أحداثًا ذهنية ليست سيكولوجية بالفعل»(٢)، غير أنه يعبر فى نفس الوقت عن اعتقاده أن الصور تخضع لقوانين سيكولوجية خاصة يسميها «بالذاكرية»، وأنه لا يمكن وضع الكيانات غير المدركة للفيزياء تحت قوانين علّية سيكولوجية. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن رسل يعبر، كما رأينا، عن اتفاقه مع جيمس فى رفض الوعى بوصفه كيانًا، فإنه يشعر بوضوح، بتردد فى المسألة. ولذلك، يلاحظ أنه مهما يعنى لفظ «الوعى»، فإن الوعى «مركب، وبعيد عن أن يكون خاصية كلية للظواهر الذهنية»(٣). ومن ثم لا يمكن أن يُستخدم لتمييز ما هو سيكولوجى عما هو فيزيائى. وينبغى علينا أن نحاول أن نبين طابعه المشتق. بيد أن قول ذلك ليس هو نفس الشىء مثل إنكار وجود الوعى.

نشر رسل عام ١٩٢٤ مقالاً شهيرًا عن الذرية المنطقية، كان إسهامه فى السلسلة الأولى من كتاب «الفلسفة البريطانية المعاصرة» الذى حرره «ج.هـ. ميورهيد». يُفترض أن المكونات البعيدة للعالم «أحداث»(٤)، كل حدث منها يقف أمام عدد معين من أحداث أخرى فى علاقة تصاحب. ويُعرف الذهن بأنه «مجرى من مجموعات أحداث توجد فى منطقة من مكان – زمان حيث توجد مادة معرضة، بصفة خاصة، لأن تكوِّن عادات»(٥)

(١) Ibid, p. 156.

(٢) Ibid, p. 139.

(٣) Ibid, p. 308.

(٤) In An Outline of Phlosophy,

يقال إن الحدث هو «شىء يشغل قدرًا متناهيًا صغيرًا من المكان – الزمان (ص٢٨٧)، ويقال إن كل حدث صغير جدا هو «كيان قائم بذاته من الناحية المنطقية» (ص٢٩٣) المؤلف.

(٥) Contemporary British philosophy, First series, p. 382.

ويشير هذا، بصفة خاصة، إلى المخ، والتعريف هو نفسه بصورة كبيرة أو قليلة مثل التعريف المؤقت الذى قدمه رسل عام ١٩٢٧ في كتابه «موجز الفلسفة»[١]. لكن على الرغم من أن الأذهان والموضوعات الفيزيائية تُفسر بأنها بناءات منطقية من أحداث، فإن الأذهان تتكون من إحساسات وصور، في حين أن الموضوعات الفيزيائية هي بناءات من إحساسات وأحداث غير مُدركة[٢]. ولقد رأينا أن رسل يجد صعوبة في النظر إلى الصور على أنها لا تكون شيئًا سوى أنها ذهنية خالصة، والنظر إلى الأحداث غير المدركة على أنها لا تكون شيئًا سوى أنها فيزيائية خالصة.

وعندما راجع رسل مجرى تأملاته في كتابه «تطورى الفلسفى» (١٩٥٩)، لاحظ أنه «تخلى، بوضوح، فى كتابه تحليل الذهن (١٩٢١) عن «المعطيات الحسية»[٣]. أعنى أنه تخلى عن النظرية العلائقية عن الإحساس، التى وفقًا لها يكون الإحساس فعلاً معرفيًا، أى أن المعطيات الحسية تكون موضوعات فيزيائية لوعى سيكولوجى. وذلك يعنى أنه لا توجد نفس الحاجة كما كان من قبل للنظر إلى الأحداث الفيزيائية والسيكولوجية على أنها تختلف بصورة أساسية، واستطاع إلى هذا الحد أن يعتنق الواحدية المحايدة. ومع ذلك، فإنه يضيف أنه عندما يتم التخلص من الثنائية في مسألة ما، فإنه يكون من الصعب جداً عدم إدخالها من جديد فى مسألة أخرى، ومن الضرورى تفسير هذه الألفاظ وتعريفها من جديد مثل: «الوعى»، «والاتصال المباشر»، و«التجربة». وهناك محاولة فى هذا الاتجاه تمت فى كتاب «بحث فى المعنى والصدق» (١٩٤٠)[٤]، غير أن رسل لا يزعم أنه حل كل مشكلاته. ولذلك ليس من الدقة تمامًا أن

---

(١) P. 300.

(٢) On unperceived events, see the Analysis of Matter, pp. 215 - 16.

(٣) My philosophical Development, p. 135.

(٤) فى هذا العمل حل مصطلح «ملاحظة» محل لفظ «الاتصال المباشر» Cf.pp. 49 F.

نقول إن رسل اعتنق الواحدية المحايدة لكى يرفضها فقط. فهو، بالأحرى، وجد نفسه لا يستطيع من الناحية العملية أن ينجز البرنامج المطلوب للتفسير من جديد، دون أن يكون مستعداً لتأكيد أنه لا يمكن إنجازه.

٦- والآن، إذا فُسرت الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم أولاً بأنها بناءات منطقية من معطيات حسية، وإذا أُستبعدت المعطيات الحسية، التى يُنظر إليها على أنها موضوعات للوعى خارج الذهن،فإنه يبدو أنه ينتج أنه لا تكون لدينا معرفة مباشرة، أو وعى، بأى موضوع خارجى. فعندما يحدث الحدث، مثلاً، الذى يُسمى عادة برؤية الشمس، فإنه يبدو أن الموضوع المباشر لوعيى يكون حدثًا، أو أحداثا، أو إحساسات، تكون، بمعنى ما «داخلى»[١]. ولابد أن يقال نفس الشيء عن وعيى بأشخاص آخرين. وتواجهنا، بالتالى، صعوبة وهى أن الموضوعات المباشرة للتجربة أو الوعى لا تكون الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم، بينما ما نخبره فقط بصورة مباشرة هو الذى يقدم لنا أى سبب حقيقى للاعتقاد أن هناك موضوعات كهذه.

من الطرق الممكنة لمعالجة هذه المشكلة «الأكثر بساطة هى طريقة مذهب الأنا وحدية»[٢]، التى كان رسل على استعداد لأن يسلّم بها من حيث إنها موقف ممكن من الناحية المنطقية. فبعد أن قال مثلاً إن الكون فى ذاته هو، فى رأيه، بدون وحدة واتصال، لاحظ أنه «لا يوجد، بالفعل، سوى الأحكام السابقة والعادة التى تجعلنا نقول بوجود العالم»[٣]. وعلى نحو مماثل، على الرغم من أن تجربتى تؤدى بى، فى واقع الأمر، إلى الإيمان بوجود أذهان أخرى «فإنه من ناحية المنطق الخالص، يمكن أن تكون عندى هذه التجارب حتى إذا لم توجد أذهان أخرى»[٤]. ويستطيع المرء، بالتأكيد،

---

(١) CF. The Analysis of Matter, p. 197, and the scientific Outlook (1931), pp. 74 -5.

(٢) My Philosophical Development, p. 104.

(٣) The Scientific Outlook, p. 98.

(٤) My phlosophical Development P. 195.

أن يلجأ إلى استدلال علّي. لكن حتى هذا الاستدلال لا يستطيع، على أحسن تقدير، أن يقدم يقينًا برهانيًا، ولا يستطيع، بالتالي، أن يبين أنه لا يمكن الدفاع عن مذهب الأنا وحدية تمامًا.

ومع ذلك، على الرغم من أن مذهب الأنا وحدية قد يكون ممكنًا من الناحية المنطقية، فإنه يصعب أن نثق به. فإذا أُخذ على أنه يتضمن التأكيد الدجماطيقى «أننى أوجد وحدى»، فإنه لا أحد يعتقد فيه بالفعل. أما إذا أُخذ على أنه يعنى، ببساطة، أنه لا يوجد سبب صحيح لتأكيد أو إنكار أى شيء سوى تجارب المرء الخاصة، فإن الاتساق يستلزم أنه يجب على المرء أن يشك فيما إذا كان للمرء ماضٍ، أو فيما إذا كان له مستقبل. لأنه لا يكون لدينا سبب للاعتقاد أن لدينا تجارب فى الماضى أفضل من السبب الذى يكون لدينا للاعتقاد فى موضوعات خارجية. إن كلا الاعتقادين يعتمدان على الاستدلال. وإذا شككنا فى الاعتقاد الثانى، فإننا نشك أيضًا فى الاعتقاد الأول. لكن «لم يذهب واحد من أنصار مذهب الأنا وحدية إلى مثل هذا»[1]. وبمعنى آخر، لم يكن هناك واحد من هؤلاء متسقًا.

والبديل لما يسميه رسل «بمذهب الأنا وحدية اللحظى»[2]، أى الزعم الذى يقول إن كل معرفتى تنحصر فيما ألاحظه الآن فى هذه اللحظة، هو الفرض الذى يقول إن هناك مبادئ لاستدلال غير استقرائى تبرر إيماننا بوجود العالم الآخر والأشخاص الآخرين. وعندما يُقدم هذان البديلان بوضوح، فإنه لن يختار أى شخص، بأمانة وإخلاص، كما يرى رسل، مذهب الأنا وحدية. إنه على حق بدون شك. بيد أنه فى هذه الحالة يصبح فحص مبادئ الاستدلال التى لها علاقة بالموضوع مسألة ذات أهمية[3].

---

(١) Ibid.

(٢) Human Knowledge, Its scope and Limits (1948), p. 197.

(٣) يتضح أن مشكلة مذهب الأنا وحدية تفترض الأطروحات الأبستمولوجية التى تحدثها. وتعليق المرء الطبيعى هو أنه يجب فحص هذه الأطروحات من جديد بصورة جيدة. لكن ليس ذلك هو الطريق الذى اختاره رسل (المؤلف).

الفصل العشرون

برتراند رسل (٢)

مسلمات الاستدلال غير البرهانى وحدود المذهب التجريبى - اللغة : تركيب اللغة وفكرة الترتيب الهرمى للغات، المعنى والدلالة، الصدق والكذب ـ اللغة بوصفها مرشدًا لبناء العالم

١- لفت رسل الانتباه إلى ثلاثة كتب بوجه خاص تمثل نتاج تأملاته فى سنوات بعد الحرب العالمية الأولى فى نظرية المعرفة، والموضوعات التى تتصل بها[١]. وهذه الكتب هى: «تحليل الذهن» (١٩٢١)، «وبحث فى المعنى والصدق» (١٩٤٠)، و«المعرفة البشرية: مداها وحدودها» (١٩٤٨). سنشير فى هذا القسم، حيث سنناقش أفكار رسل عن الاستدلال غير البرهانى، إلى الكتاب الأخير[٢].

إذا سلّمنا مع رسل بأن الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم هى بناءات منطقية من أحداث، وأن كل حدث هو كيان مكثف بذاته من الناحية المنطقية، فإنه يترتب على ذلك أننا لا نستطيع أن نستدل بيقين من حدث أو مجموعة أحداث على

(١) Human Knowledge, p. 11.

(٢) يسميها رسل «مُسلّمات». وسوف نناقش سبب هذه التسمية بعد قليل (المؤلف).

وقوع أي حدث آخر، أو مجموعة من أحداث. إذ إن الاستدلال البرهاني ينتمي إلى المنطق والرياضيات البحتة، ولا ينتمي إلى العلوم التجريبية. ويظهر على ما يبدو أنه ليس لدينا، بالفعل، أساس حقيقي لتكوين أية استدلالات على الإطلاق في العلم. ونحن جميعاً مقتنعون، في الوقت نفسه بأنه يمكن تكوين استدلالات صحيحة تؤدي إلى نتائج لها درجات متنوعة من الاحتمال، على مستوى الحس المشترك وفي العلم. صحيح إن الاستدلالات ليست كلها صحيحة. إذ يجب استبعاد كثير من الفروض العلمية. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التي تذهب إلى أنه لا يوجد شخص حكيم يشك، على العموم، في أن العلم زاد ويزيد، المعرفة البشرية. وبناء على هذا الفرض، ينشأ، بالتالي، تساؤل هو: كيف يمكن تبرير الاستدلال العلمي من الناحية النظرية؟

قد يقول بعض الفلاسفة، ومن المحتمل أن يميل الإنسان الساذج إلى أن يتفق معهم، إن الاستدلال العلمي لا يحتاج إلى تبرير سوى تبرير برجماتي؛ أعني نجاحه. إذ يستطيع العلماء أن يقوموا بتنبؤات ناجحة. إن العلم يعمل **Work**. والفيلسوف الذي يبحث عن تبرير أبعد يبحث عما لا يمكن أن يكون مطلوباً، ولا يكون، على أية حال، مطلوباً.

يرادف هذا الموقف، من وجهة نظر رسل، إعاقة البحث منذ البداية. فهو، بغير شك يعي تماماً مثل أي شخص آخر، بوجه عام، أن العلم يفي بوعده غير أنه، يعي أيضاً الواقعة التي تقول إن مقدمات تجريبية خالصة تؤدي إلى نتيجة مؤداها أن النجاح الفعلي للاستدلال العلمي هو ببساطة عرضي وعن طريق الصدفة. ومع ذلك لا يعتقد شخص، بالفعل، أن الأمر كذلك. ولذلك، يجب علينا أن نبحث عن تبريرما لاستدلال علمي غير نجاحه الفعلي. إن محاولة إعاقة البحث منذ البداية أمر لا يليق بالفيلسوف الحقيقي. وإذا أدى بنا البحث إلى نتيجة هي أن المذهب التجريبي الخالص هو نظرية ناقصة للمعرفة، فإنه يجب علينا أن نقبل الحقيقة ولا نغلق أعيننا عنها.

ينظر رسل إلى مهمته على أنها مهمة إيجاد «المبادئ القليلة جداً المطلوبة لتبرير الاستدلال العلمى[١]». ويجب أن تقرر هذه المبادئ أو المقدمات[٢] شيئًا عن العالم. لأنه لا يمكن تبرير الاستدلال مما هو ملاحظ على ما هو غير ملاحظ، أو من مجموعة من أحداث على مجموعة أخرى إلا «إذا كان للعالم خصائص معينة ليست ضرورية من الناحية المنطقية»[٣]. إنها ليست مسألة مبادئ ضرورية من الناحية المنطقية تُعرف بأنها تمتلك صلاحية مطلقة باستقلال عن كل تجربة. لأن الاستدلال العلمى ليس استدلالاً لا برهانيًا. بل هى بالأحرى مسألة تأمل ونظر فى استدلال علمى فعلى، واكتشاف عدد قليل جداً من مبادئ، أو مقدمات، أو مسلمات، مطلوبة لتبريرها.

ومع ذلك، يجب التعبير عن المسألة بدقة أكثر. فمن الواضح أن المسألة ليست مسألة تبرير كل الاستدلالات والتعميمات. لأن بعض التعميمات، كما نعرف عن طريق التجربة، كاذبة. إن ما نبحث عنه هو العدد القليل جداً من المبادئ التى تضفى احتمالاً متناهيًا سابقًا على استدلالات معينة، وعلى تعميمات، ولا تضيفها على استدلالات أخرى. وبمعنى آخر؛ يجب علينا أن نفحص ما يُنظر إليه، بصورة كلية، على أنه أمثلة حقيقية لاستدلال علمى وتعميم، ونكتشف المبادئ المطلوبة لكى نبرر هذه الأنواع من الاستدلال والتعميم بأن نضفى عليها احتمالاً متناهيًا سابقًا لا يُضفى على الأنواع التى تعلمنا التجربة أن نرفضها بوصفها زائفة وغير علمية[٤].

---

(١) Human Knowledge, p. 11.

(٢) يسميها رسل «مُسلَّمات». وسوف نناقش سبب هذه التسمية بعد قليل (المؤلف).

(٣) Human Knowledge, p. 10.

(٤) ولذلك يفترض رسل أن ما يُنظر إليه، بوجه عام، على أنه معرفة علمية هو معرفة بالفعل. فإذا بدأنا بمذهب شكى غير مخفف، فإننا لن نخطو خطوة واحدة إلى مكان. ومع ذلك، لا تنشأ مشكلة تبرير الاستدلال العلمى إلا لأننا مقتنعون بأنه يوجد هذا الشىء، ولكننا، فى الوقت نفسه، لا نرى أساسا كافيًا له فى المذهب التجريبى الخالص (المؤلف).

يجد رسل خمسة مبادئ أو مقدمات للاستدلال العلمي. غير أنه يشدد، بوجه خاص، على المبدأ الخامس. إنه يرى، بالفعل،، أن المبادئ التي يصرح بها كافية؛ غير أنه يقر بإمكان تقليل العدد. وفضلاً عن ذلك، فإنه لا يصر على صياغته الفعلية للمبادئ[1]. إذ إن دقة أعظم قد تكون ممكنة تمامًا. ومع ذلك، يجب أن نلاحظ أن كل المبادئ لا تقرر سوى احتمالات، ولا تقرر صنوفًا من التأكيد، وأنها تُتصور بوصفها تضفي احتمالاً متناهيًا سابقًا على أنواع معينة من الاستدلال الاستقرائي.

يقرر المبدأ الأول، الذي يصفه رسل بأنه مسلمة شبه دائمة **quasi-permanence**، أنه: إذا أُعطينا الحدث (أ)، فإنه يحدث غالبًا أن حدثًا مشابهًا جداً لـ(أ) يحدث في مكان قريب وزمان قريب. وهذه المسلَّمة تمكننا من أن نعمل - مثلاً - بتصورات الحس المشترك للشخص أو الشيء دون أن ندخل المفهوم الميتافيزيقي للجوهر. لأنه يمكن النظر إلى الحدث «المشابه تمامًا» على أنه جزء من تاريخ سلسلة الأحداث التي تكوّن الشخص أو الشيء.

أما المبدأ الثاني، أو مسلَّمة الخطوط العلّية القابلة للفصل **Separable Causal Lines**، فيقرر أنه: من الممكن في الغالب أن نكوّن سلسلة من الأحداث بحيث يمكن أن نستدل من عضو واحد أو عضوين في السلسلة على شيء عن الأعضاء الأخرى. وهذا المبدأ، أو المسلَّمة، ضروري، بصورة واضحة، للاستدلال العلمي. لأنه على أساس فكرة الخطوط العلّية فقط، نستطيع أن نستدل على أحداث بعيدة من أحداث قريبة.

وينكر المبدأ الثالث، أو مسلَّمة الاتصال المكاني – الزمان **spatio - temporal continuity**، الذي يفترض المبدأ الثاني ويشير [illegible]ى خطوط علّية، الفعل من بعد، ويقرر أنه عندما يوجد ارتباط علّي بين أحداث غير متصلة، فإنه ستُكتشف حلقات متوسطة في السلسلة.

---

(١) من أجل معرفة صياغة رسل للمبادئ الخمسة، يجب على القارئ أن يرجع إلى كتابه «المعرفة البشرية» ص ٥٠٦ وما بعدها (المؤلف).

ويقرر المبدأ الرابع «المُسلَّمة البنائية» **Structural Postulate**: أنه عندما يحدث عدد من الأحداث المركبة المتشابهة فى البنية حول مركز لا تنفصل عنه كثيراً، فإنه فى عامة الأحوال تكون كلها أعضاء فى خطوط علّية، تمتلك أصلها فى حدث ذى بنية مشابهة يحدثه فى المركز. لنفرض، مثلاً، أن عدداً من الأشخاص يقفون فى مواضع مختلفة فى ميدان عام، وهناك خطيب يخطب، أو جهاز راديو يذيع، ولهؤلاء الأشخاص تجارب سمعية متشابهة. فإن هذه المسلمة تضفى احتمالاً سابقًا على الاستدلال الذى يقول إن تجاربهم المتشابهة ترتبط علّيا بالأصوات التى تصدر من الخطيب أو الراديو[1].

أما المبدأ الخامس، أو مُسلَّمة المماثلة، **Postulate of analogy**، فيقرر أنه إذا كان، عندما يُلاحظ نوعان من الأحداث، أ، ب، فإن هناك ما يدعو إلى الاعتقاد أن (أ) تسبب (ب)، ثم أنه فى حالة معينة، إذا حدثت (أ)، غير أننا لم نستطع أن نلاحظ إذا كانت (ب) حدثت أم لا، فمن المحتمل أنها تحدث. وعلى نحو مماثل، إذا لاحظنا حدوث (ب)، بينما لا نستطيع أن نلاحظ حدوث (أ)، فمن المحتمل أن (أ) تحدث. ويرى رسل أن هذه المسلَّمة لها وظيفة مهمة وهى تبرير الاعتقاد فى الأذهان الأخرى.

تهدف نظرية المبادئ هذه عن الاستدلال غير البرهانى إلى حل مشكلة أثارها «ج.م. كينز» **J. M. Keynes** (١٨٨٣ – ١٩٤٦) فى كتاب «رسالة فى الاحتمال» عام (١٩٢١)[2]. بيد أن المسألة التى نود أن نلفت إليها الانتباه هى عدم إمكان البرهنة على المبادئ. فهى لم تُقدم بوصفها حقائق أزلية دائمة يمكن معاينتها قبليًا. ولا يُفترض أنه

---

(١) يتضح أن الشخص العادى يعلق قائلاً «إننى لستُ فى حاجة إلى أى مُسلَّمة لأن أعرف هذا. بيد أنه يجب أن نلاحظ أنه من الممكن منطقيًا، بالنسبة لرسل أن تشابه التجارب يجب أن يكون مستقلاً علّيا، ولا وجود لشىء فى المذهب التجريبى الخالص يجعل من المحتمل بصورة كبيرة من الناحية الموضوعية أن يكون للتجارب المتشابهة أصل علّى عام غير الذى لا تمتلكه (المؤلف).

(٢) CF. My Philosophical Development, pp. 200 f.

يمكن استنباطها من هذه الحقائق. ولا يمكن، في الوقت نفسه، البرهنة عليها، ولا أن تصبح محتملة عن طريق حجج تجريبية. لأنها مبادئ خالصة، تقوم عليها صحة هذه الحجج. وإذا حاولنا أن نبررها عن طريق اللجوء إلى استدلال علمي، فإننا ندور في حلقة مفرغة. ولذلك، يجب وصف المبادئ، بالضرورة، بأنها «مسلَّمات» للاستدلال العلمي.

ولما كانت هذه المسلمات لا يمكن البرهنة عليها، ولا أن تصبح محتملة عن طريق حجة تجريبية، فإن رسل يسلّم، بوضوح، بإخفاق المذهب التجريبي؛ بمعنى أنه لا يكفي من حيث إنه نظرية للمعرفة، ولا يستطيع أن يبرر الفروض التي تعتمد عليها كل المعرفة التجريبية التي يُستدل عليها لصلاحيتها. ولذلك قيل، أحيانًا، إن رسل يقترب من موقف كانط. غير أن التشابه محصور في معرفة عامة مشتركة بحدود المذهب التجريبي الخالص. إن رسل بعيد جداً عن تطوير نظرية عما هو قبلي على خطوط نقد كانط الأول. فهو يسير بدلاً من ذلك، إلى تقديم تفسير بيولوجي - سيكولوجي لأصول مُسلَّمات الاستدلال غير البرهاني. فإذا كان لدى حيوان، مثلاً، عادة من نوع ما حتى إنه في وجود مثال من أمثلة (أ) يسلك بطريقة يسلك بها، قبل اكتساب العادة، في وجود مثال من أمثلة (ب)، فإنه يمكن أن يقال إنه «يستدل» و«يعتقد» أن كل مثال من أمثلة (أ) يتبعه، عادة، مثال من أمثلة (ب). وهذه بالتأكيد، طريقة تشبيهية من الكلام. إذ إن الحيوان لا يكوّن استدلالات بصورة واعية. ومع ذلك، يوجد شيء مثل الاستدلال الحيواني وهو خاصية لعملية التكيف مع البيئة، وثمة اتصال بينه وبين الاستدلال في الإنسان. أعني أن «معرفتنا» بمبادئ، أو مسلمات الاستدلال غير البرهاني لا توجد في البداية إلا في صورة ميل إلى استدلالات من النوع الذي تبرره»[1]. إن الإنسان، خلافا للحيوان يستطيع أن يتأمل أمثلة هذه الاستدلالات، يستطيع أن يجعل المسلمات واضحة جلية، ويستطيع أن يستخدم أساليب منطقية لتطوير أسسها. بيد أنه يمكن توضيح

(١) Human Knowledge, p. 526.

الطابع القَبْلى[١] نسبيًا للمبادئ عن طريق ميل إلى تكوين استدلالات وفقًا لها، أعنى ميلاً يتصل بما هو متجلٍ فى الاستدلال الحيوانى.

لقد رأينا، من ثم، أن رسل شَرَع فى اكتشاف تبرير نظرى لاستدلال علمى. لكن على الرغم من أنه يبرر الاستدلال عن طريق مُسلَّمات معينة، فإن المسلمات نفسها تُفسر عن طريق تفسير بيولوجى - سيكولوجى لأصلها. ويبدو أن هذا التفسير، الذى يرتد، فى نهاية الأمر، إلى عملية التكيف مع البيئة، يتفق تماما مع النظرية التى يسميها «نيتشه» بالوظائف المفيدة بيولوجيًا، وبمعنى آخر، مما هو محل خلاف أن رسل لم يكمل، بالفعل، برنامجه الخاص بتقديم تبرير نظرى لاستدلال غير برهانى، ليس على الأقل إذا كان تبرير هذا الاستدلال نظريًا يعنى تقديم مقدمات تكفل تأكيد أنه صحيح نظريًا.

ولذلك فقد يبدو أننا سوف نرتد، على المدى البعيد، إلى تبرير برجماتى، أى أننا سوف نلجأ إلى واقعة تقول إن المسلمات تعمل، أى أن «نتائجها التى يمكن أن نتحقق منها هى تلك التى تؤكدها التجربة»[٢]. إن رسل يقول، بالفعل، وبصورة جلية إن المسلّمات تُبرر عن طريق «الواقعة التى تذهب إلى أنها تكون متضمنة فى استدلالات نقبلها جميعًا بوصفها صحيحة، وأنه على الرغم من أنه لا يمكن البرهنة عليها بأى معنى صورى، فإن نسق العلم كله، وكل معرفة يومية، تُستخلص منهما، هما، بداخل حدود، مؤيد ذاتى»[٣]. إن الواقعة التى تذهب إلى أن المسلمات، أو المبادئ، تؤدى إلى نتائج تتفق مع التجربة «لا تكفى من الناحية المنطقية لأن تجعل المبادئ بل وحتى

---

(١) المسلمات قبلية، بمعنى أنها تسبق، من الناحية المنطقية، الاستدلالات التى تُصنع وفقًا لها؛ غير أنها توجد، فضلاً عن ذلك، فى صورة ميل تجريبى، ولا تُعرف بوصفها مسلمات إلا عن طريق فحص لنماذج من استدلالات غير برهانية. إنها ليست حقائق أزلية قبلية بصورة مطلقة (المؤلف).

(٢) Human Knowledge, p. 527.

(٣) My Philosophical Development, p. 204.

محتملة»[١]. ونسق العلم كله، أو المعرفة الاحتمالية، التى تقوم على مسلمات، هو، فى الوقت نفسه، مؤيد ذاتي، أى مبرر ذاتي بالمعنى البرجماتي. ولذلك يستطيع رسل أن يقول إنه بينما لا يقبل نظرية التماسك المثالى عن الصدق، فإن هناك، بمعنى مهم، نظرية تماسك صحيحة عن الاحتمال[٢].

وفى هذه الحالة، قد نميل إلى أن نسأل: لماذا لم يقبل رسل منذ البداية موقف أولئك الذين يزعمون أن الاستدلال العلمى يُبرر عن طريق نتائجه بصورة كافية، أى عن طريق الواقعة التى تؤدى إلى تنبؤات يمكن التحقق منها. بيد أن رسل ربما يرد بأن اقتناع المرء بهذا الموقف منذ البداية يرادف إخفاء مشكلة حقيقية، أى أنه يرادف إغفال المرء لها. إن النظر فى المشكلة وتأملها يؤدى إلى معرفة مسلمات الاستدلال العلمى التى لا يمكن البرهنة عليها، ويؤدى بالتالى إلى معرفة حدود المذهب التجريبى الخالص وعدم كفايته من حيث إنه نظرية للمعرفة. ومعرفة هذه الوقائع مكسب عقلى حقيقى، ولا يمكن الحصول عليها إذا مُنعت المحاولة لاكتشاف تبرير نظرى لاستدلال غير البرهانى منذ البداية.

وقد يكون هناك تعليق، بالتأكيد، وهو أنه على الرغم من أن هذا الموقف معقول إلى حد كبير عندما يُنظر إليه داخل إطار تحليل رسل التجريبى العام للعالم، فإن الواقعة تظل قائمة وهى أنه بينما يعرف بوضوح حدود المذهب التجريبى الخالص من حيث إنه نظرية للمعرفة، فإنه لم يتجاوزه، بالفعل. ويمكن أن يُنظر إلى تفسيره البيولوجى لأصل الميل إلى تكوين استدلالات بناء على مسلّمات ضمنية معينة على أنه استمرار وتطوير نظرية هيوم عن الاعتقادات الطبيعية. لكن تجاوز المذهب التجريبى، بمعنى استبداله بنظرية غير تجريبية بصورة حقيقية عن المعرفة، يتطلب، بوضوح، مراجعة جذرية لآرائه بصورةأكبر مما كان رسل على استعداد لأن يتكفله أو يعرفه من حيث إنه مُبرر.

---

(١) Human Knowledge p. 526.

(٢) CF. My philosophical Development, p. 204.

٢- لقد لاحظنا عبارة رسل التى يقول فيها بعد الحرب العالمية الأولى إن أفكاره تحولت إلى نظرية للمعرفة، وإلى الأجزاء التى تتصل بعلم النفس واللغويات. ولذلك، من المناسب أن نقول شيئًا ما عن الموضوع الذى ذكرناه من قبل؛ وهو نظرية رسل عن اللغة. ومع ذلك، فإن هناك إشارة تمت من قبل إلى نظرية العلاقة بين اللغة والواقع، كما عُرضت فى محاضرات عام ١٩١٨ عن الذرية المنطقية. ويمكن أن نحصر أنفسنا هنا، بصورة أساسية، فى أفكار رسل كما عرضها فى كتابه «بحث عن المعنى والصدق»، وكما أعادها وعدلها فى كتابه «المعرفة البشرية»[١].

(أ) يلاحظ رسل أن الفلاسفة اهتموا، أساسًا، باللغة من حيث إنها وسيلة لتكوين عبارات، وتوصيل معلومات. لكن «ما غرض اللغة بالنسبة للضابط المراقب؟»[٢]. إن غرض الأوامر هو، بوضوح، التأثير على سلوك الآخرين وليس تقرير وقائع، أو توصيل معلومات. كما أن لغة الضابط المراقب تتجه، أحيانًا، إلى التعبير عن مواقف انفعالية. بمعنى آخر اللغة لها وظائف متعددة.

ومع ذلك، على الرغم من أن رسل يعرف الطابع المركب والمرن للغة، فإنه يهتم، أساسًا، مثل الفلاسفة الذين يشير إليهم بصورة غامضة، باللغة الوصفية. ويجب أن نتوقع ذلك بالفعل. لأن رسل ينظر إلى الفلسفة على أنها محاولة لفهم العالم. ولذلك، فإن انتباهه يتركز، بصورة طبيعية، على اللغة من حيث إنها أداة فى إنجاز هذه المهمة[٣]. وذلك سبب من افتقاره الملاحظ إلى التعاطف مع أى ميل لمعالجة اللغة كما

---

(١) يمكن أن نجد بعض المناقشات للغة أيضًا فى كتابه «تحليل الذهن»، و« موجز الفلسفة» (المؤلف).

(٢) Human Knowledge, p. 71.

(٣) يرفض رسل أن يتعهد بالتأكيد أنه لا يمكن أن يكون هناك تفكير بدون لغة. لكن التفكير المركب، المحكم، يحتاج من وجهة نظره، إلى لغة (المؤلف).

لو كانت مستقلة بذاتها، أى كما لو كانت كيانًا مكتفيًا بذاته، يمكن دراستها بصورة ملائمة عن طريق الفيلسوف دون رجوع إلى علاقتها بواقع غير لغوى(١).

لقد أشرنا من قبل إلى فكرة رسل عن الترتيب الهرمى (أو التصاعدى) للغات، وهى فكرة ترتبط بنظرية الأنماط. إنه يفترض فى كتابه «بحث فى المعنى والصدق» هذه الفكرة ويذهب إلى أنه على الرغم من أن الترتيب الهرمى يمتد إلى أعلى بصورة لا محدودة، فإنه لا يمكن أن يمتد إلى أسفل بصورة لا محدودة. وبمعنى آخر، لابد أن يكون هناك نمط – لغة أساسى أو أدنى. وينتقل رسل إلى مناقشة صورة ممكنة من هذه اللغة، على الرغم من أنه لا يدعى أنها الصورة الوحيدة الممكنة.

واللغة الأساسية، أو الأولية، التى يفترضها رسل هى لغة – الموضوع، أعنى أنها تتكون من كلمات – الموضوع. ويمكن تعريف كلمة من هذا النوع بطريقتين. فهى من الناحية المنطقية كلمة لها معنى منعزل. ولذلك، فإن طائفة كلمات ـ الموضوع لا تتضمن ألفاظًا مثل «أو». وكلمة ـ الموضوع هى، من الناحية السيكولوجية، كلمة يمكن تعلم استخدامها بدون أن تكون ضرورية لأن تتعلم من قبل استخدامات، أو معانى، كلمات أخرى. أعنى أنها كلمة يمكن تعلم معناها عن طريق تعريف ظاهر **Ostensive**، كما هى الحال عندما يقول شخص لطفل كلمة «خنزير»، بينما يشير إلى مثال من هذا النوع لحيوان.

ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن اللغة – الشيئية من هذا النوع تنحصر فى الأسماء. لأنها تسلِّم بأفعال مثل «يجرى» و«يضرب»، وبصفات مثل «أحمر» و«صلب».

---

(١) إشارة رسل الشهيرة إلى نوع من التحليل اللغوى، الذى «هو، فى أحسن الأحوال، مساعدة طفيفة لواضعى المعاجم، وفى أسوأ الأحوال، تسلية شاى طاولة لا فائدة منه» (My Philosophical Devel-opment, p. 217)، تبعث، بوضوح، على الشك، وتكوِّن مغالاة إذا نُظر إليها على أنها وصف «لفلسفة أكسفورد» كلها؛ غير أنها توضح، فى الوقت نفسه، بواسطة طريقة التناقض، اتجاه اهتمامه الخاص: أعنى باللغة بوصفها أداة فى فهم العالم (المؤلف).

وإذا سلمنا بمقدرة كافية معينة، من الناحية النظرية، كما يرى رسل، فإننا نستطيع أن نعبّر فى اللغة - الشيئية عن كل حدث غير لغوى[١]. على الرغم من أن ذلك يتضمن، فى الحقيقة، ترجمة جمل مركبة إلى نوع من «لغة هجين» .

إن العبارات التى لها معنى التى تعبر عنها هذه اللغة الأولية إما أن تكون، بالتالى، صادقة، أو كاذبة. بيد أننا لا نستطيع أن نقول، داخل حدود اللغة الأولية، إن أية جملة تعبّر عنها تكون صادقة أو كاذبة. لأن هذه الألفاظ المنطقية لن تكون متاحة. ومن الضرورى أن نستخدم نظام لغة ثانية لهذا الغرض. إن اللغة الفعلية تتضمن، بالتأكيد، كلمات - عن أشياء، وكلمات منطقية. غير أن العزل المصطنع للغة - الشيئية الممكنة تخدم فى توضيح فكرة ترتيب هرمى للغات، وتبين كيف نستطيع أن نضطلع على أية صعوبة تنشأ من الزعم الذى يقول إنه لا يمكن أن يُقال شىء داخل لغة معينة عن هذه اللغة[٢].

(ب) يفترض الصدق والكذب، بوضوح، المعنى. فنحن لا نستطيع، بصورة ملائمة، أن نقول عن عبارة ليس لها معنى أنها صادقة أو كاذبة. لأنه لا يوجد شىء يمكن أن ينطبق عليه هذان اللفظان. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أن كل قول له معنى إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا. إذ إن القول: «اتجه إلى اليمين»، و«هل تشعر بأنك أحسن؟» هما قولان لهما معنى، لكننا لا نقول عنهما إنهما صادقان أو كاذبان. ولذلك، فإن مجال المعنى أكثر اتساعًا من مجال الصدق والكذب المنطقيين[٣]. ويخبرنا رسل فى كتابه

---

(١) An Inquiry into Meaning and Truth, p. 77. This work will be referred to hence forth as Inquiry.

(٢) أُشير من قبل إلى الحالة الخاصة لزعم فتجنشتين فى «الرسالة» (المؤلف).

(٣) ينتج ذلك، على أية حال، من وجهة نظر رسل عن كلمات شيئية من حيث إن لها معنى منعزلا. فكلمة «صلب» مثلاً، لا تكون بذاتها صادقة أو كاذبة (المؤلف).

«بحث في المعنى والصدق» أن العبارات الخبرية أو الإخبارية «هي التي تكون وحدها صادقة أو كاذبة»[١]، على الرغم من أنه يخبرنا فيما بعد بأن «الصدق والكذب، من حيث إنهما عامان، محمولان للعبارات، سواء في العبارات الإشارية أو في العبارات الذاتية أو الشرطية[٢]».

إننا ننسب، من ثم، «المعنى» إلى الكلمات الشيئية وإلى جمل. غير أن رسل يميل، بدون اتساق منتظم، إلى أن يحصر لفظ «المعنى» في الكلمات الشيئية، ويتحدث عن الجمل من حيث إن لها «دلالة». ونستطيع أن نقول إنه «على الرغم من أن المعاني لابد أن تُستمد من التجربة، فإن الدلالة لا تُستمد من التجربة»[٣]. أعني: أننا نستطيع أن نفهم دلالة جملة تشير إلى شيء لم نخبره مطلقاً، شريطة أننا نعرف معاني الكلمات، وأن الجملة تراعي قواعد التركيب.

يدل المعنى، عندما يُنسب إلى الكلمات الشيئية، على إشارة. ويُقال إنه أساسي. لأنه عن طريق معاني الكلمات الشيئية، التي نتعلمها عن طريق التجربة، «ترتبط اللغة بأحداث غير لغوية على نحو يجعلها قادرة على أن تعبر عن صدق تجريبي أو كذب»[٤]. لكن في حين أننا قد نتوقع تعريفاً منطقياً خالصاً بهذا المعنى، فإن رسل يدخل اعتبارات سيكولوجية تقوم على ما يعتقد أنه الطريقة التي يكتسب بها الطفل، مثلاً، عادة استخدام كلمات معينة بطريقة صحيحة. وهكذا نُخبر أنه يفترض أن الكلمة تعني موضوعاً، «إذا سبب الوجود المحسوس للموضوع منطوق الكلمة، وكان لسماع الكلمة آثار تماثل، في نواح معينة، الوجود المحسوس للموضوع»[٥].

---

(١) Inquiry, p. 30.

(٢) Human Knowledge, p. 127.

(٣) Inquiry, p. 193.

(٤) Ibid, p. 29.

(٥) Human Knowledge, p. 85.

كما يمكن أن توجد السلوكية المنهجية، مثلاً، مع إنها ليست دجماطيقية، فى تفسير رسل لصيغ الأمر. إذ إن الأمر الذى يُنطق أو «يعبر» عن شىء فى المتكلم، أعنى رغبة تقترن بفكرة الأثر المقصود، بينما «يعنى» الأثر الخارجى ما هو مقصود ويؤمر به. ويُفهم الأمر المسموع «عندما يسبب نوعًا معينًا من حركة جسمية، أو دافعًا نحو هذه الحركة»[١].

ومع ذلك، لا يُفترض أن جمل الأمر، صادقة أو كاذبة، على الرغم من أنها ذات دلالة ومعنى. ولذلك، دعنا ننظر إلى الجمل الخبرية أو الإخبارية، التى يُفترض أنها تشير إلى واقعة. كما أن رسل يسميها تقريرات، ذاهبًا إلى أن «التقرير له جانبان: جانب ذاتى، وجانب موضوعى[٢]» من الناحية الذاتية، يعبر التقرير عن حالة الشخص الذى يصنع التقرير؛ وهى حالة يمكن تسميتها بالاعتقاد[٣].

أما من الناحية الموضوعية، فإن التقرير يرتبط بشىء يجعله صادقًا أو كاذبًا. ويكون التقرير كاذبًا إذا كان يقصد أن يشير إلى واقعة، غير أنه أخفق فى ذلك، ويكون صادقًا إذا نجح فى أن يشير إلى هذه الواقعة. غير أن التقريرات سواء كانت صادقة أو كاذبة لها معنى على حد سواء. ولذلك، لا يمكن أن تساوى دلالة تقرير ما إشارة فعلية لواقعة ما، لكنها تكمن، بالأحرى، فيما يعبر عنه التقرير؛ أعنى اعتقاداً معيناً، أو بصورة أكثر دقة، موضوع هذا الاعتقاد؛ أى ما يُعتقد فيه. ويُفترض أن تقريراً مسموعاً يكون ذا دلالة، من وجهة نظر سيكولوجية، إذا استطاع أن يحدث اعتقاداً، أو شكًا فى المستمع.

---

(١) Ibid, p. 86.

(٢) Inquiry, p. 171.

(٣) يستخدم رسل لفظ «اعتقاد» بمعنى واسع حتى إنه يمكن أن يقال إن الحيوانات تمتلك اعتقادات. CF. Inquiry, p. 171 and Human Knowledge, p. 329. غير أننا نهتم هنا باللغة، وبالتالى بالموجودات البشرية (المؤلف).

إن إصرار رسل على دراسة اللغة في سياق الحياة البشرية مسئول إلى حد كبير، بدون شك، عن إدخاله عدد من اعتبارات سيكولوجية ربما تكون غامضة إلى حد ما. بيد أنه يمكن تبسيط القضية الأساسية على هذا النحو. إن دلالة جملة ما هي تلك التي تكون مشتركة بالنسبة لجملة في لغة ما وترجمتها إلى لغة أخرى. فعلى سبيل المثال الجملة: «أنا جائع» I'm Hungry في الإنجليزية، والجملة «أنا جائع» J'ai Faim في الفرنسية تمتلكان عنصراً مشتركًا يكوِّن دلالة الجملة. وهذا العنصر المشترك هو «القضية». ولذلك، لا يمكن أن نسأل إذا كانت القضية ذات دلالة. لأنها هي الدلالة. لكن في حالة الجمل الخبرية أو الإخبارية، نستطيع، بصورة ملائمة، أن نسأل ما إذا كانت الجملة صادقة أو كاذبة. وهكذا، فإن الدلالة تستقل عن الصدق.

لقد لاحظنا، من ثم، إصرار رسل على أننا نستطيع، إذا سلَّمنا بشروط معينة، أن نفهم دلالة تقرير يشير إلى شيء لم نخبره شخصيًا. ويمكن أن نضيف، بالتالي، أنه لا يرغب في أن يربط دلالة التقريرات، أو العبارات حتى بما يمكن أن نخبره. ويؤدي به هذا، بصورة طبيعية، إلى أن يقبل موقفًا نقديًا تجاه المعيار الوضعي المنطقي للمعنى. فهو ينظر، بالفعل، في بعض النواحي، إلى الوضعية المنطقية بعين أريحية، ربما بسبب تفسيرها للمنطق والرياضيات البحتة، واهتمامها الجاد بالعلم التجريبي. لكن على الرغم من أنه يتفق مع الوضعيين في رفض فكرة «المعرفة التي لا نستطيع أن نصفها»[1]، فإنه يرفض بصورة متسقة، أن يقبل معيار المعنى، الذي بناء عليه يتوحد معنى القضية الفعلية بحالة تحققها.

يبرهن رسل، بوجه عام، على أن المعيار الوضعي للمعنى يتضمن شيئين. الأول: أن ما لا يمكن التحقق منه، أو تكذيبه ليس له معنى. والثاني: القضيتان اللتان نتحقق منهما عن طريق نفس الأحداث يكون لهما نفس المعنى أو الدلالة. و«أنا أرفض

(١) لا تتوحد «المعرفة التي لا يمكن وصفها» بمعرفة ما يجاوز تجربتنا (المؤلف).

كليهما»[1]. فالبنسبة للنقطة الأولى، لا يمكن التحقق من القضايا التى تكون، فى الأعم الأغلب، يقينية؛ أعنى أحكام الإدراك، «لأنها هى التى تكوِّن تحقق كل القضايا التجريبية الأخرى التى يمكن معرفتها بأية درجة. وإذا كان شيلك على حق، فإننا نلزم أنفسنا بتقهقر ليس له نهاية»[2]. أما بالنسبة للمسألة الثانية، فإن الفرض الذى يقول إن النجوم توجد بصورة دائمة، والفرض الذى يقول إنها لا توجد إلا عندما أراها يتحدان فى نتائجها التى يمكن اختبارها. بيد أنه ليس لهما نفس الدلالة. إن مبدأ إمكان التحقق يمكن تعديله، بالتأكيد، ويمكن تفسيره بأنه يزعم أن عبارة واقعية تكون ذات معنى إذا استطعنا أن نتخيل تجارب محسوسة تحققها، إذا كانت صادقة. غير أن رسل يعلق بقوله إن هذا، فى رأيه، معيار يكفى للدلالة، غير أنه ليس ضروريًا لها[3].

(جـ) كتب رسل فى عام ١٩٠٦ - ١٩٠٩ أربع مقالات تعالج موضوع الصدق، لاسيما فى علاقته بالمذهب البرجماتى، طُبعت من جديد فى كتابه «مقالات فلسفية». وتصدى للموضوع مرة أخرى فى تاريخ متأخر، وتجسدت نتائج هذه الفترة الثانية من التأمل فى كتابه «بحث فى المعنى والصدق». كما أنه عالج الموضوع فى كتابه «المعرفة البشرية». وخصص رسل الفصل الخامس عشر من كتابه «تطورى الفلسفى» لمراجعة مجرى أبحاثه.

إن توسيعًا معينًا فى استخدام المصطلحات خاصية من خصائص رسل. ولذلك، نُخبر فى مواضع مختلفة أن الصدق والكذب محمولان لجمل خبرية أو إخبارية، ولجمل فى صيغة الإشارة، أو فى صيغة الشرط، أو الشرطية، ولتقريرات، ولقضايا،

---

(١) Human Knowledge, p. 465.

(٢) Inquiry, p. 308.

(٣) Cf. Inquiry, pp. 175 and 309.

ولاعتقادات. غير أنه لا ينتج عن ذلك، بالتأكيد، أن كل طرق الحديث هذه تكون متطابقة بصورة متبادلة. فدلالة جملة هي قضية، لكن القضايا، كما يرى رسل، تعبر عن حالات الاعتقاد. ولذلك يمكن أن نقول «إن الاعتقادات صادقة أو كاذبة في واقع الأمر، أما الجمل فإنها لا تصبح كذلك إلا عن طريق الواقعة التي تقول إنها يمكن أن تعبر عن اعتقادات[1]». وعلى أية حال، الخطوط الرئيسية لنظرية رسل عن الصدق واضحة إلى حد كبير.

يرفض رسل، من ناحية، التفسيرالمثالي للصدق من حيث إنه تماسك. إذ يبرهن في مقال من مقالاته الأولى على أنه إذا لم يكن كل حكم جزئي صادقًا، عندما يُعزل عن نسق الصدق كله، إلا من بعض الوجوه، وإذا كان ما يُسمى، في العادة، بالأحكام الكاذبة صادقة من بعض الوجوه، وكان لها مكانها في النسق الكامل للصدق، فإنه ينجم عن ذلك أن العبارة التي تقول «الأسقف ستبز أُعدم شنقًا بسبب جريمة قتل»[2] ليست كاذبة تمامًا، وإنما تكوّن جزءًا من الصدق كله[3]. غير أن ذلك لا يُصدق. وبوجه عام، تطمس نظرية التماسك، ببساطة، التمييز بين الصدق والكذب.

ويرفض رسل، من ناحية ثانية، النظرية البرجماتية عن الصدق. فعندما حلل عبارة وليم جيمس التي تقول إن الصادق هو وحده النافع في طريقة تفكيرنا من حيث إن «الصدق هو أي شيء يدفع إلى الاعتقاد»، أُتهم بسوء تفسير كبير. ومع ذلك، يرد رسل بأن تفسير جيمس للمعنى الحقيقي للعبارة أسخف مما يقصد هو أن تعنيه. إن رسل يدين، بالفعل، بعدد من الأفكار المهمة لجيمس؛ لكنه لا يتعاطف مع تفسير الفيلسوف الأمريكي للصدق.

---

(١) Human Knowledge, p. 129.

(٢) وليم ستبز W.Stubbs (١٨٢٥ - ١٩٠١) مؤرخ إنجليزي وكاهن عالي المنزلة، كان قسيسًا في إحدى مقاطعات اسكس (١٨٥٠ - ١٨٦٦) نشر كتابه الرئيسي «التاريخ الدستوري لإنجلترا» ابتداء من عام ١٨٤٥ ، وشريعة القديس بولس عام ١٨٧٩ ، وأسقف شستر عام ١٨٨٤ وإكسفورد عام ١٨٨٩ (المراجع)

(٣) CF. Philoso phical Essays, p. 156.

ويحتج رسل، من جهة ثالثة، ضد أى خلط بين الصدق والمعرفة. ويتضح أنه إذا استطعت أن أعرف، بصورة ملائمة، أن شيئًا ما هو القضية، فإن العبارة التى تعبر عن معرفتى تكون صادقة. بيد أنه لا يترتب على ذلك، مطلقًا، أن القضية الصادقة لابد أن تُعرف بأنها صادقة. لقد كان رسل على استعداد، بالفعل، لأن يسلّم بإمكان قضايا صادقة، على الرغم من أننا لا نعرف أنها صادقة. وإذا اعتُرض على أن هذا التسليم يعادل التخلى عن مذهب تجريبى خالص، فإنه يرد بأنه «لا أحد يعتقد فى المذهب التجريبى الخالص»[١].

ولذلك، فإنه يتبقى لنا نظرية التناظر عن الصدق، التى بناء عليها «عندما تكون جملة أو اعتقاد «صادقًا»، فإنه يكون كذلك بفضل علاقة ما بواقعة أو أكثر[٢]. ويُسمى رسل هذه الوقائع «بالمحققات» **Verifiers**. فلكى أعرف ما يعنيه تقرير أو جملة، لابد أن يكون عندى، بالتأكيد، فكرة ما عن الأمور التى تجعلها صادقة. لكنى لست فى حاجة إلى أن أعرف أنها صادقة. لأن العلاقة بين العبارة والمحقق أو المحققات علاقة موضوعية، أى أنها مستقلة عن معرفتى بها. إنه لا ينبغى، فى الحقيقة، من وجهة نظر رسل، أن تكون لدى القدرة على ذكر أى مثال جزئى لما يتحقق منه حتى أعرف أن العبارة لها معنى، وأنها إما أن تكون صادقة أو كاذبة. وتمكنه هذه الأطروحة أن يثبت أن عبارة مثل «هناك وقائع لا أستطيع أن أتخيلها» تكون ذات معنى، وإما أن تكون صادقة أو كاذبة. وعلى أية حال، لا أستطيع، من وجهة نظر رسل، أن أذكر أى مثال جزئى لواقعة لا يمكن تخيلها. وأستطيع، فى الوقت نفسه، أن أتصور «ظروفًا عامة»[٣]،

---

(١) Ihquiry, p. 305.

(٢) My Philosophical Development, p. 189. CF. Human Knowledge, pp. 164-5.

(٣) Human Knowledge, p. 169.

يبدو أن تعيينًا أبعد لهذه «الظروف العامة» مطلوب (المؤلف).

تحقق الاعتقاد الذى يقول إن هناك وقائع لا أستطيع أن أتخيلها. وذلك يكفى لأن يجعل العبارة معقولة، ويمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. وعما إذا كانت صادقة أو كاذبة، فإن ذلك يعتمد، مع ذلك، على علاقة مستقلة عن معرفتى بها. وبلغة عامة، إما أن تناظر العبارة، أو لا تناظر الوقائع. ولا تتأثر العلاقة التى تبلغها بالفعل بمعرفتى بها أو عدم معرفتى بها.

لا تنطبق نظرية الصدق من حيث إنها تناظر مع الواقع، بالتأكيد، على القضايا التحليلية للمنطق والرياضيات البحتة. لأن حالة صدقها «تنتج من الجملة»[1]. لكن يمكن أن يقال فى تطبيقها على عبارات تجريبية أو تقريرات أن النظرية تمثل موقف الحس المشترك. إذ إن الإنسان العادى يبرهن، بالتأكيد، على أن عبارة فعلية تجريبية تكون صادقة أو كاذبة عن طريق علاقتها بواقعة أو بوقائع[2]. لا تنشأ الصعوبة إلا عندما نحاول أن نقدم تفسيرًا دقيقًا وكافيًا لفكرة التناظر فى هذا السياق. فما الذى تعنيه بصورة دقيقة؟ لقد كان رسل على وعى بهذه الصعوبة. غير أنه يخبرنا بأن «كل اعتقاد لا يكون سوى دافع لفعل يكون فى شكل صورة، ترتبط بالشعور، أو بانعدام الشعور؛ فى حالة الشعور تكون «صادقة»، إذا كانت هناك واقعة تمتلك بالنسبة للصورة نوع التشابه الذى يمتلكه نموذج بتصوير ما image ؛ أما فى حالة انعدام الشعور لا فإنها تكون «صادقة» إذا لم توجد هذه الواقعة. ويوصف الاعتقاد الذى لا يكون صادقًا بأنه «كاذب». وهو تعريف «الصدق» و«الكذب»[3].

---

(١) Ibid, p. 128.

(٢) ليس من الضرورى أن تكون الوقائع خارج اللغة. لأننا نستطيع، بالتأكيد، أن نكوّن عبارات عن الكلمات، التى تكون صادقة أو كاذبة عن طريق علاقتها بوقائع لغوية. ويتضح أن ذلك لا ينطبق، مثلاً، على تعريفات شرطية. غير أن عادة رسل الخاصة بأن يجعل الصدق والكذب محمولين للاعتقادات تستبعد هذه التعريفات. لأنه لا يمكن وصف تصريح محض يقول إن المرء يقصد أن يستخدم كلمة معينة بمعنى معين بأنه اعتقاد (المؤلف).

(٣) Human Knowledge, p. 170.

ويرى كاتب هذه السطور أن إدخال ألفاظ مثل «الشعور» و«انعدام الشعور » فى تعريف الصدق قلما يكون موقفا مصيبًا للغرض. ومع ذلك، إذا استبعدنا هذه المسألة جانبًا، فإنه يتضح أن رسل يتصور التناظر بناء على مماثلة التمثيل التصويرى. لكن على الرغم من أننا قد نتحدث عن صور صادقة وكاذبة، فإن ما نتحدث عنه، بدقة، بأنه صادق أو كاذب ليس الصورة، وإنما العبارة التى تناظر، أو لا تناظر، موضوعًا، أو مجموعة من موضوعات. ولذلك، من المحتمل أنه يجب أن تكون علاقة التناظر التى تجعل عبارة صادقة كما هى الحال فى «رسالة» ڤتجنشتين، تناظرًا بنائيًا بين القضية والواقعة أو الوقائع التى تُعد بمثابة محققها أو محققاتها. ومع ذلك، يلاحظ رسل أن العلاقة لا تكون على الإطلاق، باستمرار، بسيطة، أو ذات نوع ثابت لا يتغير.

٣- لسنا بحاجة إلى القول إن قدرًا من الفحص للاعتقاد، كما يرى رسل، أو لعبارة تجريبية، يخبرنا عما إذا كان صادقًا، أو كاذبًا، أو إذا كانت صادقة أو كاذبة. فلكى نتيقن من ذلك، يجب علينا أن ننظر إلى الدليل الواقعى. غير أن رسل يزعم أننا نستطيع، بمعنى ما أو بمعانى ما، أن نستدل على شىء عن العالم من خصائص اللغة. وفضلاً عن ذلك، ليس ذلك زعمًا لم يقدمه مرة أو بصورة عارضة. ففى كتابه «مبادئ الرياضيات» يشير إلى أنه على الرغم من أنه لا يمكن افتراض تمييزات نحوية، بصورة مشروعة، بدون الإشارة بضجة إلى تمييزات فلسفية حقيقية، «إن دراسة القواعد النحوية تستطيع، فى رأيى، أن تلقى ضوءًا على مسائل فلسفية بصورة أكبر مما يفترضه الفلاسفة بوجه عام»[1]. كما أنه يفترض، حتى فى كتابه «موجز الفلسفة»، حيث يمضى بعيدًا بقدر ما يستطيع فى تفسير سلوكى للغة، أن «نتائج ميتافيزيقية أكثر أهمية، من نوع شكى كبير أو قليل»[2] يمكن أن تُستمد من تأمل فى العلاقة بين

---

(١) P. 42.

(٢) P. 275.

اللغة والأشياء. وفى تاريخ متأخر، فى كتابه «بحث فى المعنى والصدق» ربط نفسه بوضوح بأولئك الفلاسفة الذين «يستدلون على خصائص العالم من خصائص اللغة[١]»، ويؤكد اعتقاده قائلاً: «إننا نستطيع، من بعض الوجوه، أن نصل إلى معرفة معقولة عن بناء العالم عن طريق دراسة التركيب اللغوى»[٢]. ويقتبس، فضلاً عن ذلك، فى كتابه «تطورى الفلسفى» الفقرة التى يوجد بها هذا التأكيد الأخير مع تأكيد «أنه لا يوجد عندى شىء أضيفه إلى ما قلته هناك»[٣].

من الواضح أن رسل لا يعنى ، أننا نستطيع أن نستدل، بدون ضجة، على خصائص العالم من صياغات نحوية كما توجد فى اللغة العادية. وإذا استطعنا أن نفعل ذلك، فإننا نستطيع أن نستدل على الميتافيزيقا العرضية - الجوهرية من صورة الموضوع - المحمول لجملة، فى حين أننا نرى رسل يستبعد تصور الجوهر عن طريق تحليل ردّى[٤]. ولا يعنى رسل أننا لا نستطيع أن نستدل من الواقعة التى تقول إنه يمكن استبعاد لفظ؛ بمعنى أنه يمكن ترجمة الجمل التى يوجد فيها هذا اللفظ إلى جمل ذات قيمة صدق مكافئة لا يوجد فيها اللفظ، نقول لا نستطيع أن نستدل على أنه لا يوجد كيان يناظر اللفظ الذى نتحدث عنه. إن الواقعة التى تذهب إلى أنه يمكن استبعاد لفظ «جبل من ذهب» كما لاحظنا من قبل، لا تبرهن على أنه لا يوجد جبل من ذهب. فهى قد تبين أننا لا نحتاج إلى أن نسلّم بهذا الجبل. لكن أسس تفكيرنا التى تقول إنه لا يوجد بالفعل جبل كهذا هى أسس تجريبية، وليست لغوية. وعلى نحو مماثل، إذا تم استبعاد «التشابه» فإن ذلك لا يبرهن بذاته على أنه لا يوجد كيان يناظر

---

(١) P. 341.

(٢) P. 347.

(٣) P. 173.

(٤) يرى رسل أنه إذا فكر أرسطو وكتب بلغة صينية بدلاً من اللغة اليونانية، فإنه كان سيقدم فلسفة مختلفة إلى حد ما (المؤلف).

«التشابه». إنها قد تبين أننا لا نستطيع، بصورة مشروعة، أن نستدل على هذا الكيان من اللغة، غير أن بيان أن اللغة لا تزود بأى أساس كاف للاستدلال على «تشابه» كيان موجود ودائم، ليس هو نفس الشيء مثل البرهنة على أنه لا يوجد، في الواقع، هذا الكيان. وعندما يشير رسل إلى الجمل التى لا يمكن أن تحل فيها كلمة «تشبه»، أو كلمة كهذه، محل كلمة «تشابه»، فإنه يلاحظ أنه «لا ينبغى أن نسلّم بهذه الكلمات الأخيرة»[١]. ويبدو جليًا أنه يقرر، ويقرر بحق، ولكن على أسس ليست لغوية خالصة، أنه من الخُلف أن نسلّم بكيان يُسمى «بالتشابه» ولهذا السبب فإنه يقول إنه إذا كانت هناك جمل لا يمكن أن تحل فيها كلمة «تشبه» محل كلمة «تشابه»، فإنه لا ينبغى أن نسلّم بجمل من هذا النوع.

ويمكن أن يصاغ السؤال، بالتالى، على هذا النحو: هل نستطيع أن نستدل على خصائص العالم من الخصائص التى لا يمكن الاستغناء عنها للغة نقية من الناحية المنطقية وتتخذ شكلاً جديداً؟ ويبدو أن الإجابة عن هذا السؤال تعتمد، إلى حد كبير، على المعنى الذى يُعطى للفظ «يستدل» فى هذا السياق. فإذا أُفترض أن لغة نقية من الناحية المنطقية يمكن أن تخدم من حيث إنها مقدمة بعيدة نستطيع أن نستنبط منها خصائص العالم، فإن صحة هذه الفكرة تبدو لى أنها موضع شك وخلاف. لأنه ينبغى أن نبين أن وصف القرارات الأنطولوجية، التى تقوم على أسس لا يمكن أن توصف، بصورة معقولة ، بأنها لغوية خالصة، تؤثر على بناء اللغة النقية من الناحية المنطقية. وبمعنى آخر، يجب أن نبين أن تعيين الخصائص التى لا يمكن الاستغناء عنها للغة لا تتأثر باعتقادات تُؤسس تجريبياً عن خصائص واقع خارج اللغة، ولا توجهها هذه الاعتقادات.

---

(١) Inquiry, p. 347.

ومع ذلك، إذا كان الزعم الذى يقول إننا نستطيع أن نستدل على خصائص العالم من خصائص اللغة يعني، ببساطة، أنه إذا وجدنا أنه من الضرورى أن نتحدث عن الأشياء بطرق معينة، فإن هناك، على الأقل، افتراضًا يذهب إلى أن هناك سببًا قويًا يوجد في الأشياء نفسها لهذه الضرورة، أى أن الزعم يبدو معقولاً. لقد تطورت اللغة خلال القرون استجابة لتجربة الإنسان وحاجاته. وإذا وجدنا، مثلاً، أننا لا نستطيع أن نسيردون أن تكون لدينا القدرة على أن نقول عن شيئين أو أكثر إنهما متشابهان - أو متماثلان، فمن المحتمل أن تكون بعض الأشياء من نوع ما، بالفعل، حتى إنه يمكن أن توصف بصورة ملائمة بأنها متشابهة أو متماثلة، وأن العالم لا يتكون، ببساطة، من جزئيات مختلفة تمامًا وغير مترابطة. لكن، على المدى البعيد، يكون السؤال عما إذا كانت توجد، بالفعل، أشياء يمكن وصفها، بصورة ملائمة، على هذا النحو، سؤالاً يجب تقريره تجريبيًا.

وربما يُعترض على أننا لا نستطيع أن نتحدث عن «الأشياء»، على الإطلاق، دون أن نشير ضمنًا إلى التشابه. لأنه إذا كانت هناك أشياء، فإنها تكون متشابهة، بالضرورة، فى كونها أشياء أو موجودات. وهذا صحيح بدون شك. ويمكننا أن نستدل من اللغة على أن التشابه خاصية للعالم. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تذهب إلى أننا نستطيع، عن طريق التجربة، وليس من اللغة، أن نعرف أن هناك أشياء. إن التأمل فى اللغة يستطيع، بدون شك، أن يخدم فى زيادة وعينا بواقع خارج اللغة، ويجعلنا نلاحظ، ربما، ما لم نلاحظه من قبل. بيد أنه يبدو أن تلك اللغة التى يمكن أن تخدم بوصفها مقدمة بعيدة لاستدلال خصائص العالم، موضع شك وخلاف.

الفصل الحادى والعشرون

برتراند رسل (٣)

ملاحظات تمهيدية ــ فلسفة رسل الأخلاقية الأولى وتأثير مور ــ الغريزة - الذهن والروح ــ علاقة حكم القيمة بالرغبة ــ العلم الاجتماعى والقوة - موقف رسل من الدين ــ طبيعة الفلسفة كما تصورها رسل - بعض التعليقات النقدية المختصرة

١- لقد اهتممنا كثيراً بالجوانب الأكثر تجريداً من فلسفة رسل. غير أننا لاحظنا أن كتابه الأول كان عن «الديمقراطية الاجتماعية الألمانية» (١٨٩٦). لقد ظهر مصاحباً لمؤلفاته، أو فى الفترات بين مؤلفاته عن الرياضيات، والمنطق، ونظرية المعرفة، وفلسفة العلم... إلخ، فيضاً من الكتب والمقالات عن موضوعات أخلاقية واجتماعية وسياسية. فى المؤتمر الفلسفى العالمى عام ١٩٤٨ الذى عُقد فى إمستردام، تصدى أستاذ شيوعى من البرتغال بالإشارة إلى رسل بوصفه نموذجًا للفيلسوف الذى يعيش فى برج عاج. لكن مهما قد يكون تقدير المرء لأفكار رسل فى هذا الميدان من البحث والتأمل أو ذاك، فإن هذا الحكم الخاص خلف وغير معقول بصورة واضحة. لأن رسل لم يكتب عن مسائل ذات أهمية عملية فحسب، وإنما شارك أيضًا فى عمليات حربية بنشاط عن طريق أفكاره. وقد ذكرنا من قبل سجنه فى نهاية الحرب العالمية الأولى. ووجد نفسه أثناء الحرب العالمية الثانية متعاطفًا مع النضال ضد النازية، وبعد الحرب،

عندما دبر الشيوعيون تولى - السلطات فى عدد من البلاد، نقد بشدة بعض الجوانب غير المرضية بصورة كبيرة من السياسة الشيوعية والسلوك الشيوعي. وبمعنى آخر، انسجمت أقواله هذه المرة مع الموقف الرسمى لبلده. وفى عام ١٩٤٩ نال درجة الاستحقاق من الملك جورج السادس[١]. وفى سنوات أكثر حداثة، لم يشارك فى إدخال نسق من حكومة عالمية فحسب، وإنما تكفل، أيضًا بحركة نزع السلاح النووى. ولقد مارس، بالفعل، تعهده إلى حد أنه لعب دورًا شخصيًا فى حركة العصيان المدنى. ولأنه رفض أن يدفع الغرامة المفروضة، فإن هذا النشاط أدخله فى السجن لمدة أسبوع أو أكثر[٢]. وهكذا استمر رسل، حتى فى سن متقدمة، فى القتال من أجل خير البشرية، كما يراها. واتهامه بأنه «فيلسوف يعيش فى برج عاج» ليس اتهامًا صحيحًا بصورة واضحة.

وعلى أية حال، سنهتم فى هذا الفصل بالجوانب النظرية بصورة كبيرة من فكر رسل الأخلاقى والسياسى. لقد كان شهيرًا، بالتأكيد، بالنسبة للعامة بكتابته عن قضايا ملموسة وعينية. لكن لا يليق فى تاريخ الفلسفة أن نناقش آراء رسل عن الجنس[٣]، أو نزع السلاح النووى، خاصة أنه لم ينظر إلى مناقشة هذه القضايا الملموسة على أنها تخص الفلسفة بمعنى دقيق.

٢- أخذ الفصل الأول فى كتاب رسل «مقالات فلسفية» (١٩١٠) عنوان «مبادئ الأخلاق»، ويمثل خلطًا لمقال عن الحتمية والأخلاق ظهر فى «مجلة هيبرت»

---

(١) لا أقصد أن أشير، بالطبع، إلى أن هذا الشرف العظيم لم يكن تقديرًا لشهرة رسل كفيلسوف (المترجم).

(٢) قُضيت الفترة القصيرة فى سجن دار العجزة، وليس فى الحالات العادية لسجن الحياة (المؤلف).

(٣) قد نلاحظ عرضًا، أن تعيين رسل فى كلية مدينة نيويورك أُلغى بسبب آرائه عن الزواج والسلوك الجنسى. صحيح، أنه شغل كرسيًا فى مؤسسة باريس، وفيلادلفيا، غير أن هذا التعيين لم يستمر إلا حتى عام ١٩٤٣. وقد أدى حادث نيويورك إلى معالجة جيدة لجدال لاذع. لا يشعر كاتب هذه السطور بأنه مطلوب منه أن يعلق عليه (المؤلف).

Hibbert Journal عـام ١٩٠٨ ومقـالين عن الأخـلاق ظهـرا عـام ١٩١٠ فى مـوضـوعـات فبراير ومارس فى مجلة "New Quarterly". ذهب رسل فى هذه الفترة إلى أن الأخلاق تهدف إلى اكتشاف قضايا صحيحة عن السلوك الفاضل والسلوك غير الفاضل، وأنها علم. وإذا سألنا لماذا ينبغى علينا أن نقوم بأفعال معينة، فإننا نصل، فى نهاية الأمر، إلى قضايا أولية لا يمكن البرهنة عليها. بيد أن ذلك ليس خاصية تميز الأخلاق، ولا تضعف زعمها بأن تكون علماً.

وبالتالى، إذا سألنا عن أسباب لماذا ينبغى علينا أن نقوم بأفعال معينة ولا نقوم بأفعال أخرى، فإن الإجابة ترجع، بوجه عام، إلى النتائج. وإذا افترضنا أن فعلاً يكون صحيحاً لأنه ينتج نتائج جيدة، أو يؤدى إلى بلوغ الخير، فإنه يتضح أن بعض الأشياء، على الأقل، لابد أن تكون خيّرة فى ذاتها. فليست كل الأشياء يمكن أن تكون خيّرة. فإذا كانت خيّرة، فإننا لا نستطيع أن نميّز بين الأفعال الصواب، والأفعال الخاطئة. وقد يُنظر إلى بعض الأشياء على أنها خيرة بوصفها وسيلة لشىء آخر. بيد أننا لا نستطيع أن نستغنى عن تصور الأشياء التى تكون خيرة بصورة ذاتية، أى أنها تمتلك خاصية الخيرية «باستقلال تام عن وجهة نظرنا فى الموضوع، أو عن رغباتنا، أو رغبات الأشخاص الآخرين»[١]. صحيح، إن الناس لديهم، فى الغالب، آراء مختلفة عما هو خير. وقد يكون من الصعب أن نفصل بين هذه الآراء. لكن لا ينجم عن ذلك عدم وجود شىء يكون خيراً. إن الخير والشر هما، بالفعل، خاصيتان تنتميان إلى موضوعات تستقل عن آرائنا، تماما كما أن الدائرة والمربع ينتميان إلى موضوعات تستقل عن وجهات نظرنا[٢].

---

(١) Philosophical Essays, p. 10.

(٢) Ibid, p. 11.

وعلى الرغم من أن الخير خاصية موضوعية لأشياء معينة، فإنه لا يمكن تعريفهما. ولذلك لا يمكن أن يتوحدا، مثلاً، مع ما هو لاذ. إن ما يعطى لذة قد يكون خيراً. بيد أنه إذا كان كذلك، فإن ذلك يرجع إلى أنه يمتلك، فضلاً عن اللذة، خاصية الخير التى لا يمكن تعريفها. إن الخير لا يعنى «ما هو لاذ» أكثر مما يعنى «ما هو موجود».

وإذا افترضنا، بالتالى، أن الخير خاصية ذاتية، ولا يمكن تعريفها، لأشياء معينة، فإنه لا يمكن إدراكه إلا بصورة مباشرة ولا يكون الحكم الذى يُعبر عنه بهذا الإدراك قابلاً للبرهان. ومن ثم يثار التساؤل عما إذا كانت الاختلافات بين هذه الأحكام لا تُضعف، أو حتى تُقوض، الأطرحة التى تقول إنه يمكن أن تكون هناك معرفة بما هو خير. ولا ينكر رسل، بوضوح، أن هناك أحكامًا مختلفة عن ما هى الأشياء التى تكون خيرة وشريرة. وفى نفس الوقت ليست هذه الاختلافات، من وجهة نظره، كبيرة وليست منتشرة بصورة تجبرنا على أن نتخلى عن فكرة المعرفة الأخلاقية. فالاختلافات الحقيقية بين أحكام الأشخاص المختلفين من جهة الخير والشر الذاتيين هى، فى حقيقة الأمر، كما اعتقد، نادرة جداً بالفعل[1]. وحيثما توجد، فإن العلاج الوحيد هو ضرورة النظر إليها بإمعان.

إن الاختلافات الحقيقية فى الآراء لا تنشأ، من وجهة نظر رسل، كثيراً بالنسبة للخير والشر الذاتيين، كما هى الحال بالنسبة لصواب الأفعال وخطئها. لأن الفعل يكون صوابًا من الناحية الموضوعية «عندما يكون، من بين كل الأفعال الممكنة، الفعل الذى له أفضل النتائج»[2]. ويتضح أن الناس قد يصلون إلى نتائج مختلفة عن الوسائل، حتى عندما يتفقون فى الغايات. وفى هذه الظروف يفعل الكائن الأخلاقى وفقًا للحكم الذى يصل إليه بعد قدر التأمل الذى يكون مناسبًا فى حالة معينة.

---

(١) Ibid, p. 53.

(٢) Ibid, p. 30.

وتبين الأطروحة التى تذهب إلى أن الخير خاصية ذاتية، ولا يمكن تعريفها، لأشياء معينة، بالإضافة إلى خضوع مفهومى الصواب والإلزام لمفهوم الخير، نقول إنها تبين بوضوح أثر صديق رسل «جورج مور». ويستمر هذا الأثر، إلى حد ما على الأقل، فى كتابه «مبادئ التجديد الاجتماعى» (١٩١٦). ويهتم رسل هنا، بصورة أساسية، بموضوعات اجتماعية وسياسية، ويخبرنا بأنه لم يكتب الكتاب بمقدرته كفيلسوف. غير أنه عندما يقول «إننى أنظر إلى الحياة المثالية على أنها التى تبنى على دوافع خلاقة»[١]، ويفسر أن ما يعنيه بالدوافع الخلاقة هى تلك التى تهدف إلى إيجاد الأشياء الخيرة أو التى لها قيمة مثل المعرفة، والفن، والإرادة الخير، فإن وجهة نظره تتفق بالتأكيد مع وجهة نظر مور.

٣- وفى نفس الوقت، على الرغم من أنه لا يوجد، بالتأكيد، اعتراف واضح فى كتاب «مبادئ التجديد الاجتماعى» بالآراء التى أخذها رسل من مور، فإننا قد نستطيع أن نرى فى جوانب معينة مما يقوله ظهور ميل إلى جعل الخير والشر مرتبطين بالرغبة. وعلى أية حال، هناك ميل واضح وملحوظ إلى تفسير الأخلاق على هدى الأنثروبولوجيا، أى على هدى نظرية معينة عن الطبيعة البشرية. وليس قصدى أن أشير إلى أن ذلك شىء سيئ بالضرورة. وإنما أعنى، بالأحرى، أن رسل يتحرك من وجهة نظر «مورية» خالصة فى الأخلاق.

يوافق رسل على أن «كل نشاط بشرى ينشأ من مصدرين هما: الدافع، والغريزة»[٢]. ويمضى فى القول إن قمع الدافع عن طريق الأغراض، والرغبات، والإرادة، يعنى قمع الحيوية، أعنى ميل المرء الطبيعى إلى أن يعتقد أنه يتحدث عن رغبة واعية. بيد أن الرغبة التى تكمن فى أساس النشاط البشرى ربما تكون، فى المحل

---

(١) Principles of Social Reconstruction, p. 5.

(٢) Ibid, p. 12.

الأول، غير واعية. ويصر رسل في كتابه «تحليل الذهن»، تحت تأثير النظرية التحليلية السيكولوجية، على أن «كل رغبة بدائية غير واعية»[١].

إن تعبير الدافع الطبيعي هو في ذاته شيء جيد: لأن الناس يمتلكون «مبدأ محورياً للنمو، أي إلحاحاً غريزياً يقودهم في اتجاه معين، مثلما تبحث الأشجار عن الضوء»[٢]. بيد أن هذا الاستحسان للدافع الطبيعي، الذي يذكرنا «بروسو»، يحتاج إلى تعديل. فإذا اتبعنا الدافع الطبيعي وحده، فإننا نظل أسرى له، ولا نستطيع أن نتحكم في بيئتنا بطريقة بناءة. والعقل، أي التفكير الموضوعي غير الشخصي، هو الذي يمارس وظيفة نقدية بالنسبة للدافع والغريزة، ويمكننا من أن نقرر ما هي الدوافع التي يجب قمعها وإخمادها أو تحويلها إلى اتجاه آخر؛ لأنها تعارض دوافع أخرى، أو لأنه يتعذر على البيئة أن تشبعها، أو لا ترغب في إشباعها. كما أن العقل هو الذي يمكننا من أن نتحكم في بيئتنا إلى حد معين بطريقة بناءة. ولذلك عندما يصر رسل على مبادئ «الحيوية»، فإنه لا يعطي استحساناً شاملاً للدافع.

رأينا أن رسل يُرجع الأنشطة البشرية إلى مصدرين هما الدافع والرغبة، ويرجعها فيما بعد إلى «الغريزة»، والعقل، والروح[٣]. فالغريزة هي مصدر الحيوية، بينما العقل يمارس وظيفة نقدية بالنسبة للغريزة. والروح هي مبدأ المشاعر غير الشخصية، وتمكننا من أن نجاوز البحث عن إشباع شخصي خالص عن طريق الشعور بنفس الاهتمام بفرح الأشخاص الآخرين ومتاعبهم كما توجد فينا نحن، وعن طريق تحقيق سعادة الجنس البشري كله، وعن طريق تحقيق غايات تفوق ما هو بشري بمعنى ما، مثل الصدق، أو الجمال، أو الله، في حالة الأشخاص المتدينين.

---

(١) p. 76.

(٢) Principles of Social Reconstruction; p. 24.

(٣) Ibid, p. 205.

وربما نستطيع أن نقبل افتراض بروفسور ج . بوخلر J. Buchler[١] وهو أن الدافع والرغبة هما، بالنسبة لرسل، نمطان أساسيان للمثير المبدئى، فى حين أن الغريزة، والعقل، والروح، هى المقولات التى يمكن أن تُصنف تحتها الأنشطة البشرية كما نعرفها. وعلى أية حال، كان يدور بخلد رسل، بصورة واضحة، تكاملاً تدريجيًا للرغبات والدوافع تحت توجيه العقل، فى الفرد والمجتمع. ويصر، فى الوقت نفسه، على وظيفة الروح، منظورًا إليها على أنها القدرة على الشعور غير الشخصى. لأنه «إذا كان ينبغى أن تكون الحياة بشرية تمامًا، فلابد أن تحقق غاية تبدو، بمعنى ما، أنها خارج الحياة البشرية»[٢].

٤- وحتى فى كتاب «مبادئ التجديد الاجتماعى»، يبقى رسل، على الرغم من توجس ما، على فكرة مور وهى أنه يمكن أن تكون لدينا معرفة حدسية بالخير والشر الذاتيين، ولم يبق على الفكرة لمدة طويلة. فبعد أن لاحظ فى مقال شعبى وهو «ما الذى أعتقده» (١٩٢٥)، مثلاً، أن الحياة الخيرة هى التى يبعث عليها الحب، وتوجهها المعرفة، أوضح أنه لا يشير إلى معرفة أخلاقية. لأننى «لا أعتقد أنه يوجد شىء، إذا تحدثنا بدقة، مثل المعرفة الأخلاقية»[٣]. وتتميز الأخلاق عن العلم عن طريق الرغبة وليس عن طريق أية صورة خاصة من صور المعرفة. «إن غايات معينة تُرغب والسلوك الصحيح هو ما يؤدى إليها»[٤]. وعلى نحو مماثل، يقول رسل، بوضوح، فى كتابه «موجز الفلسفة» (١٩٢٧) إنه تخلى عن نظرية مور عن الخير من حيث إنه خاصية ذاتية، لا يمكن تعريفها، ويشير إلى تأثير عليه فى هذه الناحية وهو تأثير كتاب «سانتيانا»

(١) In the philoso phy of Bertrand Russell, edited by P.A. Schilpp, p. 524.

(٢) Principles of Social Recons truction, p. 245.

(٣) p. 37.

(٤) p. 40.

«رياح المذهب» (١٩٢٦). ومن ثم يؤكد أن الخير والشر «مستمدان من الرغبة»[١]. واللغة هي، بالتأكيد، ظاهرة اجتماعية، ونحن نتعلم، إذا تحدثنا بوجه عام، تطبيق كلمة «خير» على الأشياء التي ترغبها مجموعة اجتماعية ننتمي إليها. غير أننا نسمي، أساساً، شيئاً «خيراً» عندما نرغبه، ونسمي شيئاً «شراً» عندما يكون لدينا نفور منه»[٢].

ومع ذلك، إذا لم نقل شيئاً أكثر من هذا، فإنه يجب أن نقدم تفسيراً مبسطاً للغاية لموقف رسل الأخلاقي. فمن ناحية ظل العنصر النفعي في أفكاره الأخلاقية الأولى، أعني عنصراً يشترك فيه هو ومور، ثابتاً لم يتغير. أعني أنه استمر في أن ينظر إلى تلك الأفعال التي تنتج نتائج خيرة على أنها صواب، وإلى تلك الأفعال التي تنتج نتائج شريرة على أنها خاطئة. والمعرفة ممكنة في هذا المجال المقيد. فإذا اتفق شخصان، مثلاً، على أن غاية معينة، ولتكن (س) مرغوب فيها، وأنها خيرة بالتالي، فإنهما يستطيعان تماماً أن يقدما حججاً على ما هو الفعل الممكن، أو سلسلة الأفعال، التي من المحتمل بصورة كبيرة أن تبلغ هذه الغاية. ويستطيعان، من حيث المبدأ، أن يصلا إلى نتيجة متفق عليها تمثل معرفة محتملة[٣]. لكن على الرغم من أن السياق يكون أخلاقياً، فإن المعرفة التي يتم بلوغها تختلف بصفة خاصة، بأية طريقة، عن معرفة الوسائل الملائمة لبلوغ غاية معينة في سياق غير أخلاقي. وبمعنى آخر، إنها لن تكون قضية نوع خاص من معرفة تُسمى «أخلاقية» أو «خلقية».

ومع ذلك، عندما نتجه من فحص الوسائل الملائمة لبلوغ غاية معينة إلى أحكام - القيمة عن الغايات نفسها، فإن الموقف يختلف. لقد رأينا أن رسل ذهب مرة إلى أن اختلافات الرأي عن القيم ليست كبيرة حتى إنه يكون من غير المعقول أن نؤكد أنه

(١) An outline of Philoso phy, p. 238.

(٢) Ibid, p. 242.

(٣) إنها ليست معرفة يقينية أو برهانية. ولكن المعرفة العلمية ليست معرفة يقينية (المؤلف).

يمكن أن تكون لدينا، أو تكون لدينا، معرفة مباشرة بالخير والشر الذاتيين، بمعنى آخر الحدس الأخلاقى. غير أنه تخلى عن وجهة النظر هذه، ووصل إلى نتيجة هى أن اختلاف الرأى عن القيم هو أساسًا «اختلاف الأذواق، وليس بالنسبة لأى صدق موضوعى»[١]. فإذا أخبرنى شخص، مثلاً، أن القسوة شىء خير[٢]. فإننى أستطيع، بالتأكيد، أن أتفق معه بمعنى أن أبين النتائج العملية لهذا الحكم. غير أنه إذا ظل يدافع عن حكمه، حتى عندما يعرف ما «يعنيه»، فإننى لا أستطيع أن أقدم له برهانًا نظريًا على أن القسوة خاطئة. وأية «حجة» قد استخدمها هى مكيدة مقنعة، بالفعل، دُبرت لكى تغير رغبات الإنسان. وإذا لم تكن ناجحة، فإنه لا يوجد شىء يُقال أكثر من هذا. ويتضح، أنه إذا ادعى شخص ما أنه يستنبط حكم قيمة معين من أحكام - قيمة أخرى، واعتقد المرء أن الاستنباط المزعوم خاطئ منطقيًا، فإنه يستطيع أن يبين ذلك. وإذا لم يعن شخص بالقول «س خير» أكثر من أن (س) لها نتائج عملية، فإننا نستطيع أن نثبت ما إذا كانت (س) تميل، أو لا تميل، من الناحية العملية إلى إنتاج هذه الآثار. لأن ذلك سيكون مسألة تجريبية خالصة. بيد أن المرء ربما لا يقول، حتى فى هذه الحالة، أن «س خير» إذا لم يستحسن النتائج، ويعبر استحسانه عن رغبة أو ذوق. وهكذا نصل فى نهاية الأمر، على المدى البعيد، إلى نقطة حيث لم يعد للبرهان النظرى وعدم البرهان دور يلعبانه.

ويمكن أن نوضح المسألة على النحو التالى. ربما يعبر رسل، أحيانًا، عن نفسه بطريقة تتضمن أن أحكام القيمة، فى رأيه، مسألة ذوق شخصى خالص، دون أن تتضمن أشخاصًا آخرين بأية طريقة. غير أن ذلك ليس هو، بالتأكيد، رأيه المدروس. فأحكام القيمة يُعبّر عنها، من وجهة نظره، بصيغة التمنى. فالقول

---

(١) Religion and Science (1935) p. 238.

(٢) العبارة التى تقول «أعتقد أن القسوة خيرة» أو «أنا أستحسن القسوة»، عبارة تجريبية عادية، ترتبط بواقعة سيكولوجية. ومع ذلك، فإن العبارة «القسوة خيرة» هى حكم – قيمة (المؤلف).

«س خير» معناه «ليت أن كل شخص يرغب س»، والقول «ص شر» معناه القول «ليت أن كل شخص يشعر بنفور من ص»[1]. وإذا قُبل هذا التحليل، يتضح أن القول «القسوة شر»، عندما يؤخذ على أنه يعنى «ليت أن كل شخص لديه نفور من القسوة» لا يمكن وصفه بأنه صادق أو كاذب أكثر من القول «ليت أن كل شخص يقدّر النبيذ الجيد». ولذلك، لا مشاحة فى أن البرهنة على أن الحكم «القسوة شر» يمكن أن يكون صادقًا أو كاذبًا.

يتضح أن رسل كان على وعى تام بأن هناك معنى يصح فيه القول إنه لا يهم كثيرًا إذا قدّر شخص ما النبيذ الجيد أم لا، فى حين أنه يهم كثيرًا جدًا ما إذا كان الناس يستحسنون القسوة أم لا. غير أنه ينظر إلى هذه الاعتبارات العملية على أنها لا تتعلق بالسؤال الفلسفى الخالص عن التحليل الصحيح لحكم القيمة. إذا قلت «القسوة شر»، فإننى لا أفعل شيئًا، بوضوح، يكمن فى قدرتى على أن أرى أن التربية، مثلاً، تسير بحيث إنها تشجع على الاعتقاد بأن القسوة شىء يبعث على الإعجاب. لكنى إذا قبلت تحليل رسل الخاص بحكم ـ القيمة، فإنه يجب علىّ أن أسلّم بأن تقييمى الخاص للقسوة ليس مستحسنًا من الناحية النظرية.

لقد تعرض رسل لانتقادات أحيانا، لأنه قدم تعبيرًا عنيفًا عن اعتقاداته الأخلاقية الخاصة، على الرغم من أن ذلك لا يتسق مع تحليله لحكم ـ القيمة. غير أنه يستطيع، وقد استطاع، أن يقدم الرد الواضح وهو أن أحكام القيمة تعبر، فى رأيه، عن رغبات، ولأن لديه رغبات قوية، فإنه لا يوجد اتساق فى إعطائها تعبيرًا عنيفًا. ويبدو أن هذا الرد صحيح تمامًا إلى حد ما ذهب إليه.

---

(١) يقول رسل فى «ردود على النقد»: «لا أعتقد أن الحكم الأخلاقى لا يعبر إلا عن رغبة؛ وأتفق مع كانط أنه يمتلك عنصرًا من الكلية (المؤلف)

The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. Schilpp. p. 722.

وفى نفس الوقت عندما نتذكر أنه كان على استعداد لأن يزدرى خطوطًا معينة من السلوك، مثل معالجة السجناء التعساء فى Ausschwitz[*]، حتى إذا كان يمكن بيان أن هذا السلوك يفيد الجنس البشرى فى نهاية الأمر، ويزيد السعادة العامة، فإنه يصعب جداً تجنب الانطباع الذى يقول إنه يعتقد، بالفعل، أنه على الرغم من ذلك تكون بعض الأشياء شريرة من الناحية الذاتية سواء اعتقد أناس آخرون أنها شريرة أم لا.

يبدو أن رسل كان يشك، بالفعل، فى أن ذلك هو القضية. لأنه بعد أن لاحظ أنه لا يرى عدم اتساق منطقى بين نظريته الأخلاقية والتعبير عن التفضيلات الأخلاقية القوية، أضاف أنه لم يزل غير راض تماماً. إن نظريته الخاصة عن الأخلاق لم ترضه، لكنه وجد، بالتالى، أن نظريات أناس آخرين أقل إرضاء وإقناعًا[١]. ولذلك، ربما نستطيع أن نقول إنه بينما يود لو كان قادراً على أن يعود إلى فكرة الخير والشر الذاتيين، فإنه اقتنع، فى الوقت نفسه، بأن فلسفة علمية وتجريبية حقيقية لا يمكن أن تكتشف خاصية مور التى لا يمكن تعريفها عن الخير، ولا يمكن أن تسلّم بمبادئ أخلاقية واضحة بذاتها.

ومن الخطوط الممكنة للاعتراض على تحليل رسل لحكم - القيمة هو أنه لا يمثل، مطلقًا، ما يعتقد الناس العاديون أنهم يقولونه عندما يصنعون هذه الأحكام. غير أن رسل لم يكن الرجل الذى ينزعج كثيراً مما يعتقده غير الفيلسوف. كما أنه لم يكرس نفسه «للغة العادية». ومع ذلك، من السهل أن نفهم إذا حاول بعض فلاسفة الأخلاق الشبان[٢] أن يقدموا تفسيراً لحكم - القيم، يعطى اهتمامًا كبيراً باللغة

(*) مدينة فى بولندا، بنى فيها الألمان معسكراً للعمل الإجبارى فى عام ١٩٤٠ (المترجم).

(١) CF. The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. schilpp, p. 724.

(٢) إننى أفكر، مثلاً، فى مستر ر. م. هير R.M.Hare فيلسوف أكسفورد (المؤلف).

العادية ومضامينها، ومع ذلك يكف عن إدخال خاصية مور غير الطبيعية والتى لا يمكن تعريفها من جديد.

٥- هناك، على الأقل، جزء واحد من الأخلاق ينظر إليه رسل إلى أنه ينتمى إلى الفلسفة بمعنى دقيق، وهو تحليل حكم القيمة، أى النظرية القائلة إنه لكى يبين المرء الصورة المنطقية لهذه الأحكام، يجب عليه أن يعبر عنها بصيغة التمنى، لا بصيغة الإشارة. غير أن رسل ينظر إلى النظرية الاجتماعية والسياسية على أنها تقع، تمامًا، خارج ميدان الفلسفة بالمعنى الصحيح. ولذلك، على الرغم من أنه قد يكون غريبًا أن لا نقول عنها شيئًا، فإنه لا يوجد مبرر للاعتذار عن معالجتها بطريقة مختصرة جدًا وبإيجاز.

يتحدث رسل فى مقال شهير كتبه عام ١٩٠٢ عن «طغيان السلطة غير البشرية»[١]، أى عدم الاكتراث الغالب للطبيعة بالقيم والمثل البشرية، كما أنه يزدرى عبادة السلطة المجردة، وعبادة القوة،وعقيدة المذهب المادى. ويتصور الإنسان مديراً ظهره لسلطة غير عاقلة، ويخلق ميدانه الخاص لقيم مثالية، حتى إذا حُكم على هذا الميدان فى النهاية بأنه انقراض تام. ولذلك، قد يكون مدهشًا إلى حد ما، لأول وهلة، أن نجد رسل يقول فى عام ١٩٣٨ إن هؤلاء الاقتصاديين الذين يعتقدون أن المصلحة الذاتية هى الدافع الأساسى فى الحياة الاجتماعية، وأن المفهوم الأساسى فى العلم الاجتماعى هو مفهوم السلطة[٢] مخطئون. لكن إذا فُسرت كلمة «سلطة» بنفس المعنى الذى ازدرى به رسل السلطة فى عام ١٩٠٢، فإنه يبدو أنه أعقب ذلك أنه غير آراءه تمامًا فى عام ١٩٣٨، أو أنه حث الناس على أن يديروا ظهورهم لحياة اجتماعية وسياسية، أى لشىء بعيد جدًا عن أن يكون مقصده.

---

(١) Mysticism and Logic, p. 49 (also philosophical Essays, p. 62).

(٢) CF. Power: A New social Analysis (1938), p. 10. This work will refered to simply as power.

ومع ذلك، لم يغيّر رسل، فى واقع الأمر، كراهيته «للسلطة المجردة»، وازدراءه لحب السلطة لذاتها. فعندما يقول إن السلطة هى المفهوم الأساسى فى العلم الاجتماعى، وأنه لا يمكن صياغة قوانين الديناميكا الاجتماعية، إلا عن طريقه، فإنه يستخدم اللفظ ليعنى «إنتاج آثار مقصودة»[١]. وعندما يقول إنه على الرغم من أن الرغبة فى السلع والراحة المادية تؤثر فى الحياة البشرية، وإن حب القوة أساسى بصورة أكبر، فإنه يعنى«بحب السلطة» الرغبة فى القدرة على تأثير آثار مقصودة فى العالم الخارجى، سواء أكان عالمًا بشريًا أم غير بشرى[٢]. وسواء أكان حب السلطة بهذا المعنى خيراً أم شراً فإنه يعتمد على طبيعة الآثار التى يرغب شخص ما أو مجموعة فى إنتاجها.

ويمكن أن نضع المسألة على النحو التالى. يسلّم رسل فى مؤلفه «السلطة» بأن الطاقة هى المفهوم الأساسى فى الفيزياء. ثم يبحث عن مفهوم أساسى فى العلم الاجتماعى ويجده فى السلطة. ولما كانت السلطة تنتقل، مثل الطاقة، باستمرار من صورة إلى صورة أخرى، فإنه ينسب إلى العلم الاجتماعى مهمة اكتشاف قوانين تحول السلطة. لكن على الرغم من أن رسل يرفض النظرية الاقتصادية عن التاريخ من حيث إنها غير واقعية، أعنى من حيث إنها تقلل من دور القوة الدافعة الأساسية فى الحياة الاجتماعية، فإنه لم يحاول أن يصنّف الأنشطة البشرية عن طريق السلطة. فمن الممكن، مثلاً، تعقب المعرفة من أجل السلطة، أعنى من أجل التحكم والضبط، وأصبح هذا الدافع واضحاً بصورة متزايدة فى العلم الحديث. لكن من الممكن أيضًا تعقب المعرفة بروح متأملة، أى لحب الموضوع نفسه. «إن المحب، والشاعر، والصوفى، يجدون رضاء أكمل مما يستطيع أن يعرفه الباحث عن السلطة لأنهم يستطيعون أن يظلوا فى موضوع حبهم[٣]».

---

(١) Power, p. 35.

(٢) Ibid, p. 274.

(٣) The scientific Outlook (1931) p. 275.

إذا عُرِّفت السلطة بأنها إنتاج الآثار المقصودة، وعُرِّف حب السلطة بأنه الرغبة فى إنتاج هذه الآثار، فإنه يترتب على ذلك، بوضوح، أن السلطة ليست غاية فى ذاتها، بل هى وسيلة لبلوغ غايات غير ذاتها. ويرى رسل أن «الهدف الأقصى لأولئك الذين يمتلكون السلطة (وكلنا نمتلك بعضها) هو تطوير التعاون الاجتماعى، ليس فى مجموعة واحدة من حيث إنها ضد مجموعة أخرى، وإنما فى الجنس البشرى كله[1]. وتُعتنق الديمقراطية بوصفها ملاذاً ضد الممارسة التعسفية للسلطة[2]. ويُتصور مثال التعاون الاجتماعى فى الجنس البشرى كله بأنه يؤدى إلى مفهوم حكومة عالمية تمتلك السلطة والقدرة على منع اندلاع العداء بين الأمم[3]. ويساعد العلم فى توحيد العالم بناء على خطة تكنولوجية. غير أن السياسة تأخرت عن اللحاق بالعلم؛ ولم نحقق نظامًا عالميًا فعالاً بعد يستطيع أن يستفيد من الفوائد التى حققها العلم، ويستطيع فى الوقت نفسه أن يمنع الشرور التى جعلها العلم ممكنة.

ولا ينجم عن ذلك، بالتأكيد، أن التنظيم الاجتماعى هدف مفيد للحياة بالنسبة لرسل. إذ إنه، فى واقع الأمر، وسيلة وليس غاية؛ وسيلة لتحقيق الحياة الخيرة. إن الإنسان يمتلك دوافع جشعة وضارة، ومن الوظائف الجوهرية للدولة أن تضبط التعبير عن هذه الدوافع فى الأفراد والمجموعات، تمامًا كما تكون وظيفة الحكومة العالمية أن تضبط تعبيرها من حيث إنها تتجلى عن طريق الدول. غير أن الإنسان يمتلك أيضًا

---

(١) Power, p. 383.

(٢) يمكن أن يوصف رسل بأنه «اشتراكى»، لكنه شدد على أخطار الاشتراكية عندما انفصلت عن الديمقراطية الفعالة (المؤلف).

(٣) لفت رسل انتباهًا كبيراً، فى هذه السنوات، إلى الاشتراك فى التخلص من السلاح النووى أكثر من الاشتراك فى حكومة عالمية، وذلك بلاشك لأن توقع تحقيق حكومة عالمية فعالة عن طريق اتفاق يبدو أمراً بعيداً إلى حد ما، فى حين أن حرباً عالمية انتحارية يمكن أن تنشب فى أى وقت (المؤلف).

دوافعه الخلاقة «الدوافع التى تضع شيئًا فى العالم لا يؤخذ من أى شخص آخر»(١).
ووظيفة الحكومة والقانون هى أن تسهل التعبير عن هذه الدوافع لا أن تضبطها. وإذا طُبقت هذه الفكرة على الحكومة العالمية، فإنها تتضمن أن الأمم المختلفة تظل حرة فى أن تطور ثقافاتها الخاصة وطرق حياتها الخاصة.

إن تحليل رسل للديناميكا الاجتماعية عن طريق فكرة السلطة يتعرض، بدون شك، للنقد بسبب التبسيط المفرط. غير أن النقطة التى يجب ملاحظتها هى أنه أخضع الواقع للقيمة بصورة متسقة؛ بمعنى أنه أصر، باستمرار، على أولوية الغايات الأخلاقية، وعلى الحاجة إلى تنظيم المجتمع البشرى من أجل تسهيل التطوير المنسجم للشخصية البشرية. ولسنا بحاجة إلى أن نضيف أن رسل لم يزعم أن أحكامه عن الغايات الأخلاقية لتنظيم اجتماعى وسياسى، وعما يكوِّن حياة فاضلة تُستثنى من تحليله الخاص لحكم القيمة. لأنه يسلّم بأنها تعبر عن رغبات شخصية؛ أى عن توصيات شخصية. ولهذا السبب المحض لم ينظر إليها، بالتأكيد، على أنها تنتمى إلى الفلسفة بمعنى دقيق.

٦- لم نقل شيئًا بعد عن موقف رسل من الدين، سوى أننا لاحظنا أنه تخلى عن الإيمان بالله فى سن مبكرة. والبحث عن فلسفة عميقة للدين فى كتاباته هو بحث ليس له فائدة. لكن نظرًا لأنه كثيراً ما أشار، إلى الموضوع، فمن المناسب أن نعطى لمحة عامة عن آرائه.

على الرغم من أن رسل يعتقد بوضوح، مثل جون ستيوارت مل من قبل، أن الشر والمعاناة فى العالم يكوِّنان اعتراضًا قاطعًا للإيمان بإله يوصف بأنه خير بلا حدود،

---

(١) Authority and the Individual (1949), p. 105.

فى هذا العمل يناقش رسل مشكلة ربط التماسك الاجتماعى بالحرية الفردية فى ضوء الإمكانات الملموسة (المؤلف).

وقادر على كل شيء، فإنه لا يزعم أنه يمكن البرهنة على عدم وجود موجود إلهى يجاوز العالم. ولذلك، وإذا استخدمنا مصطلحًا فنيًا قلنا إنه لا أدرى. وهو لا يعتقد، فى نفس الوقت، أن هناك أى دليل حقيقى على وجود إله. وواضح، بالفعل، من الطابع العام لفلسفته أن الحجج التقليدية على وجود الله مستبعدة. وبناء على تحليل ظاهرى للعلّية، لا يمكن أن يكون هناك سبب مشروع على موجود يجاوز ما هو ظاهرى. وإذا «كان النظام، والوحدة، والاتصال، اختراعات بشرية تمامًا مثلما تكون الفهارس ودوائر المعارف[1]. فإننا لا نستطيع أن نحصل على حجة تقوم على النظام والغائية فى العالم. ، وبالنسبة للحجج التى يذكرها العلماء المحدثون، فإنه لا يوجد شيء فى التطور، مثلاً، يضمن صحة الفرض القائل بأنه يُظهرنا على غاية إلهية. وحتى إذا أدت حالة إلى الأطروحة التى تقول إن العالم له بداية فى الزمان، فإنه ليس من حقنا أن نستدل على أنه مخلوق لأنه قد يبدأ بصورة تلقائية. وقد يبدو غريبًا أنه بدأ كذلك؛ «غير أنه ليس هناك قانون من قوانين الطبيعة يقول إن الأشياء التى تبدو غريبة بالنسبة لنا يجب ألا تحدث»[2].

ومع ذلك، على الرغم من أن رسل لم يعتقد أن هناك أى دليل على وجود الله، فإنه بيّن أن الإيمان بالله، مأخوذًا بذاته، لا يثير عداءه أكثر من الإيمان بالعفاريت أو بالجان. إنه، ببساطة، نموذج لإيمان مريح، لكنه غير مُدعم، بكيان مفترض، لا يجعل الإنسان، بالضرورة، مواطنًا أسوأ مما يكون خلافا عليه. إن هجمات رسل موجهة أساسًا ضد المجموعات الدينية المسيحية، التى تضر، بوجه عام، أكثر من أن تفعل الخير، وضد اللاهوت من حيث إنه يُلجأ إليه فى تدعيم الاضطهاد والحروب الدينية، وبوصفه كفيلاً لمنع أخذ الوسائل إلى غايات معينة يعتبرها رسل مرغوبًا فيها.

---

(١) The scientific Outlook, p. 101.

(٢) Ibid, p. 122.

وفى نفس الوقت، على الرغم من أن رسل كثيراً ما يكتب، بطريقة فولتير، فإنه ليس، ببساطة، سلفًا روحياً للفلاسفة[١]. فهو يربط القيمة بما قد نسميه بعاطفة دينية وبموقف دينى ذى اهتمام جاد بالحياة. ومن حيث إنه يمكن أن يقال إن لديه دينًا، فإنه يكون «الروح» كما يصورها فى كتابه «مبادئ التجديد الاجتماعى». صحيح إن هذا الكتاب ظهر عام ١٩١٦، غير أن رسل لاحظ فى تاريخ متأخر جداً أن التعبير عن دينه الشخصى الخاص الذى يبدو له «غير مرض هو الذى يوجد فى كتابه مبادئ التجديد الاجتماعى»[٢].

لا يهمنا هنا جدل رسل ضد المسيحية. ويكفى أن نشير إلى أنه على الرغم من أنه يشيد، أحيانًا، بذكر مثال الحب، مثلاً، وبالفكرة المسيحية عن قيمة الفرد، فإن الهجوم أكثر وضوحًا من الثناء. وبينما يلفت رسل الانتباه، بدون شك، إلى بعض المواضع السوداء المعروفة فى التاريخ المسيحى، فإنه يميل إلى المغالاة، ويميل، أحيانًا إلى أن يضحى بالدقة من أجل النكتة والتهكم. ومع ذلك، فإن ما يتصل بالموضوع بصورة كبيرة هو اعتبار مؤداه أنه لم يحاول، على الإطلاق، بصورة نسقية أن يفصل ما ينظر إليه على أنه ذو قيمة فى الدين عن الاعتقاد اللاهوتى. ولو أنه فعل ذلك، فربما كانت لديه أفكار ثانية عن موقفه، على الرغم من أنه من المحتمل كثيراً توقع أنه سيسأل نفسه بجدية عما إذا لم يكن الله بمعنى ما فرضًا ضمنياً لبعض المشكلات التى أثارها.

٧- ليس من الممكن أن نلخص وجهة نظر رسل عن طبيعة الفلسفة فى عبارة موجزة. لأنه يتكلم بطرق مختلفة فى أوقات مختلفة[٣]. ولم يكن، على الإطلاق، شخصًا

---

(١) الفلاسفة مكتوبة بالفرنسية Les Philosophes وهو مصطلح كان يطلق على فلاسفة الموسوعة: فولتير، وكوندرسيه، وديدرو .. الخ الذين قادوا التنوير فى فرنسا تمييزاً لهم عن الفلاسفة Philosophers المحترفين (المراجع)

(٢) The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. schilpp, p. 726.

(٣) كان رسل، بالتأكيد، حراً مثل أى شخص فى أن يغير تفكيره. لكن يجب أن نتذكر أنه بالنسبة للأقوال التى ينظر إليها بصورة مجردة لا تطابق هذه الواقعة التى تقول إنه فى سياق معين، ولأسباب جدلية يغالى، أحيانًا، فى جانب معين من موضوع ما (المؤلف).

يجمع كل الخيوط معًا، ويبين بالتفصيل كيف تتفق معًا، أى كيف تكوّن نموذجًا معقولاً. لقد كان مهتمًا للغاية بالانسجام مع الموضوع الذى هو فى المتناول. وليس من الصعب جدًا، فى نفس الوقت، كما أعتقد، أن نفهم كيف وصل إلى التعبير عن وجهات نظر مختلفة نسبيًا عن طبيعة مجال الفلسفة. وليس من الصعب جدًا أن نكتشف عناصر دائمة فى تصوره للفلسفة.

ومن حيث إن دافع الفلسفة الأساسى هو المهم، فإن الفلسفة هى عند رسل، باستمرار، سعى وراء المعرفة، أى وراء الحقيقة الموضوعية. ويعبر عن اقتناعه بأن إحدى المهام الأساسية للفلسفة هى فهم العالم وتفسيره، حتى اكتشاف الطبيعة القصوى للواقع بقدر المستطاع. إن رسل يعتقد، بالفعل، أن الفلاسفة يشرعون، من الناحية العملية، فى البرهنة على اعتقادات متصورة من قبل، ويشير إلى قول «برادلى» الشهير وهو أن الميتافيزيقا هى إيجاد أسباب سيئة لما يعتقده المرء بالغريزة. كما أنه مقتنع بأن بعض الفلاسفة استخدموا، من الناحية العملية، التفكير والحجة فى البرهنة على اعتقادات مريحة تبدو لهم أنها تمتلك قيمة برجماتية. وفضلاً عن ذلك، عندما يقارن أهداف الفلسفة وطموحاتها بالنتائج الفعلية المتحققة، فإنه يتحدث، فى الغالب، كما لو كان العلم الوسيلة الوحيدة لبلوغ أى شىء يمكن أن يُسمى، بصورة ملائمة، بالمعرفة. بيد أن كل ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه بالنسبة لما ينبغى أن يكون عليه موقف الفيلسوف، ودافعه، وأهدافه، فإن رسل يؤيد ما يمكن أن نصفه، بصورة معقولة، بأنه وجهة نظر تقليدية. ويتضح ذلك فى كتاباته الأولى، كما أنه يتضح فى هجومه المتأخر على الفلسفة «اللغوية»، أى على الفلسفة من حيث إنها تهتم، بصفة خاصة، بتخطيط ما يُسمى باللغة العادية، لأن الفلاسفة الذين يمثلون هذا الميل يتخلون عن المهمة الهامة لتفسير العالم[1].

---

(١) CF. My philosophical Development, p. 230.

ومع ذلك، فإن المنهج الذى يشدد عليه رسل، كما لاحظنا، هو التحليل. ويعنى ذلك فى الفلسفة العامة أن الفيلسوف يبدأ بمجموعة من معرفة مشتركة، أو بما يُسلم بأنه معرفة، ويشكّل ذلك معطياته. ثم يرد هذه المجموعة المركبة من المعرفة، التى يتم التعبير عنها فى القضايا التى تكون غامضة نسبيًا، والتى يعتمد بعضها على بعض فى الغالب، من الناحية المنطقية، إلى عدد من القضايا التى يحاول أن يجعلها بسيطة ودقيقة بقدر المستطاع. ثم تُرتب هذه القضايا فى سلاسل استنباطية، وتعتمد من الناحية المنطقية على قضايا أولية يقينية تقوم بوصفها مقدمات. «وينتمى اكتشاف هذه المقدمات إلى الفلسفة. أما عمل استنباط مجموعة المعرفة المشتركة منها فينتمى إلى الرياضيات، إذا فُسرت «الرياضيات» بمعنى حرفى إلى حد ما»[١]. وبمعنى آخر، تنتقل الفلسفة عن طريق التحليل المنطقى من المركب ومما هو عينى نسبيًا إلى ما هو أبسط وأكثر تجريدًا. ولذلك، فإنها تختلف عن العلوم الخاصة، التى تنتقل مما هو أكثر بساطة إلى ما هو أكثر تركيبًا، كما أنها تختلف عن الرياضيات الاستنباطية الخالصة.

ومع ذلك، فإننا قد نجد أن بعضًا من المقدمات المتضمنة منطقيًا لمجموعة مشتركة من معرفة مُسلّم بها موضع شك وخلاف. وتعتمد درجة احتمال أية نتيجة على درجة احتمال المقدمة التى تكون موضع شك وخلاف بدرجة أكبر. ولذلك لا يقوم التحليل المنطقى، ببساطة، بغرض اكتشاف القضايا المتضمنة الأولية أو المقدمات. كما أنه يقوم بغرض مساعدتنا على أن نقدّر الاحتمال الذى يتصل بما يُنظر إليه بوجه عام على أنه معرفة، أى نتائج المقدمات.

ولذلك يمكن أن يكون هناك شك ضئيل فى أن منهج التحليل قد خطر ببال رسل عن طريق عمله فى المنطق الرياضى. ولذلك، نلاحظ أنه تحدث عن المنطق من حيث إنه ماهية الفلسفة، وأعلن أن كل مشكلة فلسفية إما أن لا تكون، عندما نحللها بصورة

Our Knowledge of the External World, p. 214. (١)

ملائمة، مشكلة فلسفية بالفعل على الإطلاق، أو لا تكون، أيضا، مشكلة منطقية؛ بمعنى أنها تكون مشكلة تحليل منطقي(١). لقد أوحى مبدأ الاقتصاد، أو «نصل أوكام»(*) بهذا التحليل، وأدى إلى الذرية المنطقية.

لقد لاحظنا، مع ذلك، كيف أن رسل تحول إلى نظرية ڤتجنشتين عن قضايا المنطق الصوري والرياضيات البحتة بوصفها «تحصيل حاصل». وإذا نظرنا إلى المسألة من وجهة النظر هذه، فإنه يكون من المفهوم، تمامًا، أنه شدد على الاختلاف بين المنطق والفلسفة. فالمنطق،مثلاً، كما أرى، ليس جزءًا من الفلسفة(٢). لكن القول بأن المنطق الصوري، بوصفه نسقًا من تحصيل حاصل، يقع خارج الفلسفة، لا يتطابق، بالتأكيد، مع إصرار على الأهمية في فلسفة التحليل المنطقي؛ أي التحليل الردي الذي يميز تفكير رسل. وبقدر تراجع عمل رسل المبكر في المنطق الرياضي، أصبح أقل وأقل ميلاً إلى أن يتحدث عن المنطق من حيث إنه جوهر الفلسفة. وكلما شدد على الطابع التجريبي للفروض الفلسفية، جعل الهوة أكثر اتساعًا بين الفلسفة والمنطق بالمعنى الدقيق. ولذلك، لا مشاحة في القول بأنه ليس هناك تغيير في موقف رسل. ومع ذلك، فإنه بعد أن قال ذات مرة إن المنطق هو جوهر الفلسفة، أعلن في تاريخ متأخر أن المنطق ليس جزءًا من الفلسفة على الإطلاق. ويجب علينا، في الوقت نفسه، أن نتذكر أنه عندما صاغ العبارة الأولى من هذه العبارات التي كان يقصدها، فإن منهج الفلسفة يكون، في بعض منه على الأقل، أو ينبغي أن يكون منهج التحليل المنطقي. ولم يتخل مطلقًا، عن الإيمان بقيمة هذا المنهج.

---

(١) CF. Ibid, p. 42.

(*) ينسب هذا المبدأ إلى «وليم أوكام» (١٢٨٥ - ١٣٤٧) الفيلسوف اللاهوتي الإنجليزي وصيغته «لا ينبغي أن نكثر من افتراض وجود كائنات بغير مبرر» (المترجم).

(٢) Human Knowledge, p. 5.

ومع ذلك، على الرغم من أن رسل أبقى على إيمانه بقيمة التحليل الردّى الذى يكون خاصية تميز تفكيره، ودافع عن هذا النوع من التحليل ضد نقد حديث، فلا ريب أن تصوره العام للفلسفة قد اعتراه تغير ملحوظ. لقد رأينا أنه كانت هناك فترة حينما ميز بحدة بين المنهج الفلسفى من جهة والمنهج العلمى من جهة أخرى. ومع ذلك، نجده يقول، فى فترة متأخرة، إنه يجب على الفيلسوف أن يتعلم من العلم «المبادئ، والمناهج، والتصورات العامة»[١]. وبمعنى آخر، إن لتأملات رسل فى العلاقة بين الفلسفة والعلم، أى التأملات التى أعقبت عمله فى المنطق الرياضى، والتصور الأول للتحليل الردّى واستخدامه، أثرًا ملحوظًا على فكرته العامة عن الفلسفة، وبالتالى، فإنه فى الوقت الذى قال فيه إن المنطق هو ماهية الفلسفة، مال إلى أن يعطى انطباعًا مؤداه أنه إذا حُلت المشكلات الفلسفية بصورة ملائمة وتم ردها إلى مسائل دقيقة، فإنها يمكن أن تُحل مشكلة عن طريق مشكلة، ثم شدّد فيما بعد على الحاجة إلى فروض جريئة وشاملة مؤقتة فى الفلسفة. وبيّن فى الوقت نفسه ميلاً ملحوظًا فى بعض الأحيان إلى الشك فى قدرة الفيلسوف على أن يجد أى حلول واقعية لمشكلاته. وربما تخدم الملاحظات الآتية على أفكار رسل عن العلاقة بين الفلسفة والعلوم التجريبية فى أن تجعل أقواله المختلفة معقولة بصورة كبيرة.

تفترض الفلسفة، كما يرى رسل، العلم؛ بمعنى أنها يجب أن تقوم على أساس معرفة تجريبية[٢]. ولذلك يجب أن تجاوز العلم بمعنى ما. ويتضح أن الفيلسوف ليس فى وضع أفضل من العالم لأن يحل المشكلات التى تُعرف من حيث إنها تنتسب إلى العلم. لكن ماذا عساه أن يكون هذا العمل؟

---

(١) An Outline of Philosophy, p. 2.

(٢) CF. For example, My philosophical Development, p. 230.

حيث ينقد رسل الفلسفة اللغوية، التى ينظر إليها على أنها تحاول أن تحدث انفصالاً للفلسفة عن العلم (المؤلف).

قال رسل: إن الجزء الأكثر أهمية من الفلسفة يكمن في نقد وتوضيح أفكار من شأنها أن يُنظر إليها على أنها قصوى ويجب أن تُقبل بطريقة غير نقدية[١]. وربما يشمل هذا البرنامج الفحص النقدي و«التبرير» للاستدلال العلمي الذي أشرنا إليه في الفصل السابق. غير أنه يشمل أيضًا نقد وتوضيح تصورات أساسية مفترضة مثل تصور الأذهان والموضوعات الفيزيائية. ويؤدي تحقيق هذه المهمة مع رسل، كما رأينا، إلى تفسير الأذهان والموضوعات الفيزيائية بأنها بناءات منطقية من أحداث. غير أننا رأينا أيضًا أن رسل لا ينظر إلى التحليل الردي في هذا السياق على أنه، ببساطة، مسألة لغوية، أعني على أنه، ببساطة، مسألة إيجاد لغة بديلة للغة الأذهان والموضوعات الفيزيائية. إن التحليل يُتصور، بمعنى حقيقي، بأنه يهدف إلى معرفة المكونات القصوى للكون. وتُفسر كيانات العلم الفيزيائي، والذرات، والالكترونات... إلخ، بوصفها بناءات منطقية. ولذلك لا يجاوز التحليل الفلسفي العلم؛ بمعنى أنه يحاول أن يوضح مفاهيم غامضة يفترضها العلم. ومفهوم الذرة على المستوى العلمي ليس غامضًا. أو أنه إذا كان كذلك، فليس من مهمة الفيلسوف أن يوضحه. إن الفلسفة تجاوز العلم بمعنى أنها تقدم فروضًا أنطولوجية أو ميتافيزيقية.

ولذلك ليس من المدهش أن يؤكد رسل أن إحدى وظائف الفلسفة أن تفترض فروضًا جريئة عن الكون. بيد أن تساؤلا يثار في الحال؛ وهو: هل يُنظر إلى هذه الفروض، بالتحديد، على أنها فروض ليس في مقدور العلم أن يؤكدها أو يدحضها، على الرغم من أنه يستطيع أن يفعل ذلك من حيث المبدأ؟ أو هل من حق الفيلسوف أن يفترض فروضًا لا يمكن التحقق منها، من حيث المبدأ، عن طريق العلم؟ وبمعنى آخر، هل يوجد لدى الفلسفة، أو لا يوجد لديها، مشكلات عن الكون تكون هي مشكلاتها الخاصة؟

(١) Contemporoty Aritshphilosophy,First, erus p.379 and logic end knowledge 0741.

لم يتحدث رسل، بالفعل، عن مشكلات الفلسفة من حيث إنها مشكلات «لا تنتمى، على الأقل الآن، إلى أى من العلوم الخاصة»[1]، وليس فى مقدور العلم، من ثم، أن يحلها. وفضلاً عن ذلك، إذا كانت فروض العلم مؤقتة، فإن الفروض التى تقدمها الفلسفة من حيث إنها حلول لمشكلاتها هى حلول مؤقتة وتجريبية بصورة أكثر. إن العلم هو، فى حقيقة الأمر، ما نعرفه بصورة أكبر أو أقل، والفلسفة هى ما لا نعرفه»[2]. لقد سلّم رسل، بالفعل، بأن هذا القول الخاص هو ملاحظة على سبيل المزاح، بيد أنه يرى أنه مزاح له ما يبرره شريطة أن نضيف أن «التأمل الفلسفى الخاص بما لا نعرفه بعد أظهر نفسه على أنه تمهيد ذو قيمة لمعرفة علمية دقيقة[3]». وإذا تم التحقق من الفروض الفلسفية، فإنها تصبح، من ثم، جزءًا من العلم، وتتوقف عن أن تكون فروضًا فلسفية.

تمثل وجهة النظر هذه ما قد نسميه بالجانب الوضعى عند رسل ولا أقصد افتراض إنه «وضعى منطقى». لأنه، كما رأينا، رفض باستمرار المعيار الوضعى المنطقى للمعنى. فعندما يقول إن فروضًا فلسفية لم يتم التحقق منها لا تشكّل معرفة، فإنه لا يقول إنها تخلو من المعنى. ويمكن فى الوقت نفسه أن توصف العبارة التى تقول إن «كل معرفة محددة، كما أزعم، تنتمى إلى العلم»[4] بأنها وضعية، إذا كنا نعنى بالوضعية المذهب الذى يقول إن العلم وحده هو الذى يزود بمعرفة وضعية عن العالم. ومع ذلك، تجدر الملاحظة إلى أنه عندما يصوغ رسل عبارة من هذه الطبيعة، فإنه يبدو

---

(١) An Outline of philosophy, p. 1.

(٢) Logic and Knowledge, p. 281.

(٣) Unpopular Essays (1950) p. 39.

(٤) History of Western philosophy (1945), p. 10.

أنه نسى أنه يصعب بناء على نظريته عن مسلمات الاستدلال العلمى التى لا يمكن البرهنة عليها أن نرى كيف يمكن التأكيد بثقة أن العلم يزود بمعرفة محددة، على الرغم من أننا نعتقد، بالتأكيد، أنه يستطيع أن يفعل ذلك.

ومع ذلك، فإن هذا الموقف الوضعى لا يمثل سوى جانب واحد من تصور رسل لمشكلات الفلسفة. لأنه تصور الفيلسوف أيضًا بأنه ينظر فى مشكلات لا يمكن، من حيث المبدأ، أن تلقى حلولاً علمية. حقًا، إنه يبدو، بوجه عام، أنه يشير إلى الفلسفة بالمعنى العادى أو بالمعنى التاريخى. غير أنه يلاحظ، بالتأكيد، أن «كل التساؤلات ذات الأهمية العظيمة للعقول النظرية المتأملة هى، فى الغالب، كذلك حتى إن العلم لا يستطيع أن يقدم لها إجابة»[1]. وفضلاً عن ذلك، من مهمة الفلسفة أن تدرس هذه التساؤلات، مثل مشكلة غاية أو غايات الحياة، حتى إن لم تستطع أن تقدم لها إجابة. ويتضح أن هذه المشكلات هى مشكلات فلسفية أساسًا. وحتى إذا شك رسل فى قدرة الفلسفة على أن تقدم لها إجابة، فإنه لا ينظر إليها، بالتأكيد، على أنها تخلو من المعنى. فعلى العكس «من وظائف الفلسفة أن تظل تهتم بهذه التساؤلات»[2].

هناك فى الواقع شىء من الحيرة فى العبارات المتصارعة المتجاورة فى كتابات رسل. ففى الفقرة التى يقول فيها، مثلاً، إن «الفلسفة تجعلنا نعرف غايات الحياة»[3]، يقرر أيضًا أن «الفلسفة نفسها لا يمكن أن تحدد غايات الحياة»[4]. كما أنه بعد أن قال، كما ذكرنا من قبل، إن الفلسفة يجب أن تواصل الاهتمام بمشكلات مثل عما إذا

(١) Ibid,

(٢) Unpopular Essays, p. 41.

(٣) An Out line of philosophy, p. 312.

(٤) Ibid,

كان للكون غاية، وأن «نوعًا ما من الفلسفة ضرورة بالنسبة للجميع، ماعدا الأهوج الطائش»[١]، فإنه ينتقل إلى القول بأن «الفلسفة هى مرحلة فى التطور العقلى، ولا تطابق النضج الذهنى[٢]».

من الممكن، بالتأكيد، أن تختفى صنوف التناقضات الظاهرية هذه عن طريق تمييزات مناسبة فى المعنى والسياق، بيد أنه ليس ضروريًا أن نهتم هنا بتفسير مفصل من هذا النوع. فماله صلة بالموضوع بصورة كبيرة أن نفترض أن هناك من وجهة نظر رسل عن الفلسفة موقفين أساسيين. فمن ناحية يشعر بقوة أنه عن طريق تعقب العلم غير الشخصى للحقيقة، وعدم اكتراثه باعتقادات متصورة سلفًا، وعدم اكتراثه بما سيكون المرء، فإنه يقدم نموذجًا للتفكير النظرى، وأن للفلسفة الميتافيزيقية سيرة سيئة فى هذه الناحية. كما أنه يتصور أنه على الرغم من أن الفروض العلمية مؤقتة باستمرار، وتخضع لمراجعة ممكنة، فإن العلم يقدم لنا المنظور الأكثر قربًا لمعرفة محددة عن العالم الذى نستطيع أن نبلغه. ولذلك، فإن هذه الأقوال من حيث إنه «يمكن معرفتها، فإنه يمكن معرفتها عن طريق العلم»[٣]. إن الحل المثالى من وجهة النظر هذه هو أنه على الفلسفة أن تفسح الطريق أمام العلم وأن تستسلم له تمامًا. وإذا لم تستطع من الناحية العملية؛ لأن هناك، باستمرار، مشكلات لا يستطيع العلم أن يقدم لها حلاً، فإن الفلسفة يجب أن تصبح «علمية» بقدر الإمكان. أعنى إنه يجب على الفيلسوف أن يقاوم الإغراء على استخدام الفلسفة لأن تبرهن على اعتقادات متصورة

---

(١) Unpopular Essays, p. 41.

(٢) Ibid,

(٣) History of Western Philosophy, p. 863.

سلفًا أو مريحة، أو أن تخدم بوصفها طريق الخلاص[١]. ويجب أن تُستبعد الأحكام العينية عن القيمة، والتأملات التى تعتمد على هذه الأحكام، من الفلسفة «العلمية».

ومن جهة أخرى، لم يكن رسل على وعى تام فحسب بأن «الفلسفة» بالمعنى العام والتاريخى للفظ تشمل قدراً أكبر مما يسمح به مفهوم الفلسفة «العلمية»، وإنما كان يشعر، أيضًا، بأن هناك تساؤلات مهمة لا يستطيع أن يجيب العلم عنها، ولكن الوعى بها يوسِّع آفاقنا الذهنية. إنه يرفض أن يحكم على هذه التساؤلات بأنها تخلو من المعنى. وحتى إذا اعتقد أن «ما لا يستطيع أن يكتشفه العلم، لا تستطيع البشرية أن تعرفه»[٢]، فإنه مقتنع أيضًا بأنه إذا كان لابد من إغفال هذه المشكلات «فإن الحياة البشرية تنعدم»»[٣]، أى إذا أظهرت حدود المعرفة العلمية فقط. وبمعنى آخر، يوازن تعاطف معين مع الوضعية بمعنى عام شعوراً بأن للعالم جوانب مبهمة، ورفض معرفتها هو التعبير إما عن دجماطيقية ليس لها ما يبررها، أو عن مذهب مادى ضيق الأفق.

ويمكن أن نعبر عن المسألة على هذا النحو. إن رسل نفسه يعترف بأن أحد مصادر اهتماماته الأصلية بالفلسفة بناء على زعمه الخاص الرغبة فى أن يكتشف ما إذا كانت الفلسفة تستطيع أن تزودنا بأى دفاع عن نوع ما من الاعتقاد الدينى[٤]. كما أنه ينظر إلى الفلسفة على أنها تزوده بمعرفة معينة. ولقد شعر بخيبة أمل بناء على الاعتبارين. فقد وصل إلى نتيجة هى أن الفلسفة لا تستطيع أن تقدم أساسًا عقليًا للاعتقاد الدينى، أو تقدم يقينًا فى أى مجال. إن هناك، بالتأكيد، الرياضيات، غير أن الرياضيات ليست فلسفة. ولذلك وصل رسل إلى نتيجة تقول إن العلم، مهما قد تكن

---

(١) لا تشرع الفلسفة فى ذاتها فى حل همومنا، ولا أن تنقذ أنفسنا»، حكمة الغرب (١٩٥٩) ص٦ (المؤلف).

(٢) Religion and science, p. 243.

(٣) Unpopular Essays, p. 44.

(٤) CF. My Philosophical Developmemt, p.ll.

فروضه مؤقتة، وإلى أى حد قد يقدم الاستدلال العلمى على مسلمات لا يمكن البرهنة عليها، هو المصدر الوحيد لما يمكن أن نسميه، بصورة معقولة، معرفة محددة. ولذلك، لا يمكن أن تكون الفلسفة بمعنى دقيق أكثر من فلسفة العلم ونظرية عامة عن المعرفة، بالإضافة إلى فحص للمشكلات التى لم يستطع العلم أن يقدم لها حلاً بعد، ولكن إثارة ومناقشة ما يمكن أن يكون له قيمة إيجابية وباعثة للعلم بأن يزود بالعنصر المطلوب لرؤية مستقبلية. واهتم رسل باستمرار برفاهية البشرية بتعاطف، كما يراها. ولذلك لم يتردد على الإطلاق فى أن يتجاوز حدود الفلسفة «العلمية»، ويعالج تلك الموضوعات التى تتضمن الأحكام الواضحة للقيمة، والتى تشملها، «الفلسفة» بالتأكيد بالمعنى العام للفظ. ويمكن تفسير كثير من صنوف عدم الاتساق فى تفكيره عن طريق هذه الاعتبارات. وقد يرجع بعض ما تبقى من صنوف عدم الاتساق إلى إحجامه عن أن يرجع إلى كتاباته ويستبعد الاختلافات فى استخدام نفس اللفظ، أو أن يفسر، فى كل مناسبة، بأى معنى دقيق يستخدم اللفظ. وربما ما يتصل بالموضوع أيضًا أنه بينما أوصى رسل بالمعالجة التدريجية للمشكلات الفلسفية عن طريق التحليل المنطقى، فإنه بيّن باستمرار تقديراً لعظمة الفروض والنظريات الشاملة وجاذبيتها.

٨- حصل رسل على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩٥٠. وليس هناك شك فى أنه كاتب متألق وواضح، إذا صرف المرء الانتباه عن توسيع معين لاستخدام المصطلح. ويتضح أن عمله الأول فى المنطق الرياضى لم يكن من أجل العامة. ولكن بصرف النظر عن هذا، فإنه وجه التأمل الفلسفى إلى دائرة واسعة من القراء الذين لم يهتموا بكتاب كانط «نقد العقل الخالص»، أو بكتاب هيجل «فينومنولوجيا الروح». ولذلك يمكن القول بصورة حرفية إنه ظل متابعًا لتراث لوك، وهيوم، وجون ستيوارت مل، على الرغم من أن كتاباته العامة تذكرنا كثيراً بالفلاسفة الفرنسيين فى عصر التنوير. ولقد أصبح رسل، بالفعل، عند الجمهور نصيراً للمذهب العقلى، والمذهب الإنسانى اللادينى.

ولايشك أحد من الفلاسفة، بالطبع، فى تأثير رسل على الفلسفة البريطانية الحديثة، وعلى تيار مماثل للتفكير فى مكان آخر. وهناك ميل، بلاشك، فى بعض البلاد،

وبصفة خاصة فى ألمانيا، إلى استبعاده بوصفه «فيلسوفًا تجريبيًا» قام بعمل جيد فى الرياضيات فى أيامه الأولى. غير أنه ناقش مشكلات فلسفية ذات فائدة وأهمية، مثل أسس الاستدلال العلمى، وطبيعة حكم القيمة. وعلى الرغم من أن بعض المدافعين عن عقيدة اللغة العادية قد وجهوا نقدًا إلى التحليل الردى عند رسل، فإن هذا النقد من وجهة نظر كاتب هذه السطورليس كافيًا تمامًا إذا صيغ بألفاظ لغوية. فإذا أُخذ التحليل الردّى، مثلاً، ليعنى من حيث المبدأ أن الجملة «روسيا غزت فنلندا[١]» يمكن أن تُترجم إلى عدد من الجمل لا يظهر فيها لفظ «روسيا»، ولكن يُذكر فيها أفراد فقط[٢]، فإن العلاقة بين الجملة الأصلية، والترجمة تكون على نحو هو أنه إذا كانت الجملة الأولى صادقة (أو كاذبة)، فإن الثانية تكون صادقة (أو كاذبة) والعكس صحيح؛ أى أن المضمون الأنطولوجى يكون هو أن الدولة ليست كيانًا على الإطلاق يجاوز أعضاءها. ويبدو النقد غير كاف تمامًا إذا بيّن، ببساطة، أننا لا نستطيع أن نسير ونتقدم فى اللغة العادية دون أن نستخدم هذه الألفاظ مثل «روسيا». إن ذلك صحيح إلى حد كبير. بيد أننا نريد أن نعرف، بالتالى، ماذا عساه أن يكون المضمون الأنطولوجى لوجهة النظر هذه. هل يجب علينا أن نقول إن الدولة هى شىء يجاوز أعضاءها؟ وإذا لم تكن كذلك، فكيف يمكن توضيح مفهوم الدولة؟ هل عن طريق أفراد يرتبطون بطرق معينة؟ بأية طرق؟ قد يقال إنه يمكن الإجابة عن هذه التساؤلات بالنظر إلى الطرق التى تُستخدم بها ألفاظ بالفعل مثل «الدولة». بيد أنه يبدو واضحًا أننا نجد أنفسنا أثناء النظر نشير إلى عوامل خارج اللغة. وعلى نحو مماثل، لا يكفى أن ننقد القول، مثلاً، إن العالم فئة من أشياء على أساس أننا لا نستطيع أن نسير دون أن نستطيع أن نشير إلى

---

(١) فنلندا Finland جمهورية فى الجزء الشمالى من أوربا تحدها النرويج شمالاً وخليج فنلندا جنوبا استولى عليها الروس عام ١٩٠٨ (المراجع)

(٢) الأفراد الذين نظموا الغزو، أى الذين خططوا له، والذين شاركوا فيه بأية طريقة عن طريق الحرب، وعن طريق تجهيز العتاد الحربى، والعمل كأطباء... إلخ (المؤلف).

«العالم». وهذا صحيح، غير أننا نستطيع، من ثم، أن نسأل بمعقولية تامة «هل تعنى أنه لا يمكن النظر إلى العالم، بصورة ملائمة، على أنه فئة من أشياء؟». وإذا كان الأمر هكذا، فكيف نتصوره؟ إن طريقتك ربما تكون أفضل؛ غير أننا نريد أن نعرف ماذا عساه أن يكون.

ومع ذلك، فإن هذه الملاحظات لا يُقصد منها أن تكون عذرًا عامًا لاستخدام رسل التحليل الردى. لأننا قد نجد أنه بناء على فحص لحالة معينة من هذا التحليل تم إغفال خاصية جوهرية. ويتحقق ذلك، من وجهة نظر كاتب هذه السطور، فى حالة تحليل رسل للنفس مثلاً. لقد كانت هناك فترة، كما لاحظنا، عندما اعتقد أن فينومنولوجيا الوعى تتضمن أنه لا يمكن استبعاد الأنا - الذات. ومع ذلك، صوّر النفس، فيما بعد، بوصفها بناء منطقيًا من أحداث، وهكذا طوّر المذهب الظاهرى عند هيوم. غير أنه يبدو لى واضحًا تمامًا أنه عندما تُترجم الجمل التى تبدأ بالضمير «أنا» إلى جمل لا يُذكر فيها إلا «أحداث»، ولا تظهر كلمة «أنا»، فإنه يتم حذف خاصية جوهرية من الخصائص الأصلية للجملة، وتكون النتيجة أن الترجمة لا تكون كافية. ولقد لاحظ ڤتجنشتين، بمعنى ما، ذلك بوضوح، عندما تحدث فى «الرسالة» عن الذات الميتافيزيقية. لقد لاحظ، بالفعل، أنه إذا كتبت كتابًا عما أجده فى العالم، فإننى لا أستطيع أن أذكر الذات الميتافيزيقية. بيد أنها لا يمكن أن تُذكر ببساطة لأنها ذات وليست موضوعًا، ليست إحدى الموضوعات التى أجدها «أنا» فى العالم. ولذلك، يستطيع علم النفس التجريبى أن يستمر دون مفهوم الأنا الميتافيزيقية أو الترنسندنتالية، أو أنا ـ الذات. غير أنه لا يمكن استبعادها بالنسبة لفينومنولوجيا الوعى، كما يرى ڤتجنشتين. ومع ذلك، حاول رسل أن يستبعدها عن طريق استبعاد الوعى. ولا ينظر كاتب هذه السطور إلى محاولته على أنها ناجحة. وليس ذلك، بالتأكيد، حجة ضد التحليل الردّى من حيث هو كذلك. إن ما هو زائد بصورة حقيقية يجب أن يعالجه، بدون شك، نصل أوكام. بيد أنه لا ينتج على الإطلاق أن رسل يعتقد أن ما هو زائد يكون زائدًا. ومع ذلك، فإن محاولة استبعاد ما لا يمكن استبعاده قد يكون له قيمة برجماتية؛ بمعنى أنه يمكن أن يخدم فى بيان ما لا يمكن أن يُستبعد عن طريق التحليل.

وربما يكون ذلك صحيحاً على الرغم من أن كاتب هذه السطور ينظر إلى التحليل الردى على أنه المنهج الفلسفي، لكنه لا يتفق مع بعض تطبيقات رسل له، ومع ذلك، فإن ذلك هو انطباع خاطئ. إنني أعتقد أن التحليل الردى له استخداماته. إنني لا أرى كيف يمكن أن يُنظر إلى الاستثناء على أنه منهج ممكن. غير أنني لا أعتقد، بالتأكيد، أنه المنهج الفلسفي الوحيد. وذلك لأننا نعي الأنا - الذات، أي الأنا الترنسندنتالية، عن طريق منهج التأمل الترنسندنتالى، وليس عن طريق التحليل الردّى. صحيح إنني أفترض أن فشل التحليل الردّى لاستبعاد الأنا - الذات قد يخدم فى لفت الانتباه إلى الذات. غير أن الفشل لا يخدم، في حقيقة الأمر، هذا الغرض إلا إذا حث على انتقال إلى الفينومنولوجيا؛ أى إلى تأمل ترنسندنتالي. ويتركنا الفشل، ببساطة، من حيث هو كذلك فى حيرة، كما فعل هيوم. ولسبب آخر هو أنه إذا تُّم التسليم بأن التحليل الردّى هو المنهج الفلسفى، فإن ذلك يبدو أنه يفترض مسبقًا ميتافيزيقا، أعنى «ميتافيزيقا «ذرية» تعارض الميتافيزيقا «الواحدية» عند المذهب المثالي المطلق. وإذا قلنا إن اختيار المرء لمنهج يفترض مقدماً ميتافيزيقا ما، فإنه لن يكون زعماً جيداً أن هذه الميتافيزيقا تكون هى الميتافيزيقا «العلمية» الوحيدة، ما لم تكن ناجحة باطراد في تفسير التجربة، بينما لا تنجح المناهج الأخرى في ذلك.

ولنعد إلى مسألة أخرى. لقد رأينا أن رسل شرع في تحصيل اليقين. وقال إن «الفلسفة تنشأ من محاولة صلبة بصورة غير عادية للوصول إلى معرفة حقيقية»[١]. وذلك يفترض مسبقًا أن هذا الواقع، أعنى الكون، معقول[٢]. غير أننا أُخبرنا منذ سنوات قليلة متأخرة أن «النظام، والوحدة، والاتصال، اختراعات بشرية»[٣]. وبمعنى آخر، إن معقولية الكون يفرضها الإنسان؛ يفرضها العقل البشرى. ويساعد ذلك رسل

---

(١) An Outline of phiposo phy, p. 1.

(٢) تجدر الملاحظة إلى أن البحث يفترض أيضًا حكم قيمة، عن حكم الحقيقة من حيث إنها هدف للعقل البشرى (المؤلف).

(٣) The Scientific Outlook, p. 101.

على أن يتخلص، مثلاً، من زعم «سير جيمس جينز» Sir James Jeans[1]، عالم الفلك، الذى يقول إنه يجب أن نتصور العالم بأنه الفكر الواضح لرياضى إلهى. لأن الواقعة التى تذهب إلى أنه يمكن تفسير العالم عن طريق الفيزياء الرياضية، يجب أن تُنسب إلى مهارة الفيزيائى فى فرض شبكة ما. وقد يقال، بالتأكيد، إنه حتى إذا كانت المحاولة الأصلية لفهم العالم تفترض مسبقًا معقوليتها، فإن هذا التصور المسبق هو، ببساطة، فرض، ويصل رسل إلى نتيجة هى أنه لا يتم التحقق من الفرض. غير أن دحض الفرض هو نتيجة فحص للعالم، أعنى تحليلاً هو نفسه يفترض معقولية ما يتم فحصه وتحليله. وعلى أية حال، إذا كان النظام، والوحدة، والاتصال، هى اختراعات بشرية، فما الذى يصبح من الزعم الذى يقول إن العلم يقدم معرفة محددة؟ يبدو أن ما يُقدم هو، ببساطة، معرفة بالعقل البشرى وعملياته. وربما يقال الشىء نفسه، بالتأكيد عن نتائج التحليل الردى عند رسل. لكن هل نستطيع أن نعتقد، بالفعل، أن العلم لا يزودنا بأية معرفة موضوعية عن عالم غير عقلى؟ لا أحد ينكر أن العلم «يعمل»، أى لا ينكر أن له قيمة برجماتية. ومع ذلك، يثار السؤال فى هذه الحالة بصورة مباشرة عما إذا كان العالم يجب ألا يمتلك خصائص معقولة معينة لعلم يمتلك هذه القيمة البرجماتية. وإذا تم التسليم بمعقولية الواقع فى الحال، فإنه يتم فتح الباب مرة ثانية لأسئلة ميتافيزيقية يميل رسل إلى أن يستبعدها بخلق متعجرف.

الخلاصة هى أن إنجازات رسل الأدبية العامة، التى تمتد من منطق رياضى مجرد إلى وهم[2] ذات تأثير كبير. فمكانته فى تاريخ المنطق الرياضى مؤكدة بوضوح.

---

(١) سير جيمس جينز (١٨٧٧ ـ ١٩٤٧) عالم طبيعة ورياضيات وفلك بريطانى كان أول من قال إن المادة تخلق فى الكون على نحو موصول فأصبح صاحب نظرية الخلق المتواصل، وهو أيضًا صاحب نظرية «الشمس المحتضرة» التى عرضها فى كتابه «الكون الغامض» (له ترجمة عربية ـ وقد ترجم له أحمد الكردانى كتابه« النجوم فى مسالكها» عام ١٩٤٤ مطبعة لجنة التأليف والترجمة (المراجع)

(٢) نشر رسل كتاباً عبارة عن قصص قصيرة Satan in the Suburbs، عام ١٩٥٣، و Nightmares of Eminent persons عام ١٩٥٤ (المؤلف).

وفي مجال الفلسفة العامة يكوّن تطويره للمذهب التجريبى بمساعدة التحليل المنطقى، بالإضافة إلى معرفته لحدود المذهب التجريبى بوصفه نظرية عن المعرفة، حقبة مهمة فى التفكير الفلسفى البريطانى. أما بالنسبة لكتاباته العامة فى ميدان الأخلاق، والسياسة، والنظرية الاجتماعية، فإنها لا يمكن أن توضع، بوضوح، على مستوى واحد مع كتاب مثل «المعرفة البشرية»، الأقل كثيراً من كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا». وعلى الرغم من أنها تكشف، بالتأكيد، عن شخصية مهمة، شخصية إنسانية تقول، مثلاً، إن الذهن أدى به إلى نتيجة هى أنه لا يوجد شىء فى الكون أسمى من الإنسان، على الرغم من أن انفعالاته تثور بصورة عنيفة. إنه يسلّم بأنه أراد باستمرار أن يجد فى الفلسفة تبريراً ما «للانفعالات غير الشخصية». وحتى إذا كان قد فشل فى أن يجده، «فإن أولئك الذين يحاولون أن يصنعوا ديانة المذهب الإنسانى، لا تعرف شيئًا أعظم من الإنسان، لا يشبعون انفعالاتى»[١]. قد يكون رسل الراعى العظيم لنزعة إنسانية لا دينية فى بريطانيا العظمى فى القرن الحالى، غير أنه كانت لديه تحفظاته، على المستوى الانفعالى على الأقل.

ولذلك يصعب أن نصنّف رسل بطريقة واضحة؛ بوصفه «تجريبيًا»، مثلاً، أو بوصفه «فيلسوفًا إنسانيًا علميًا». لكن لماذا نريد أن نفعل ذلك؟ ومع ذلك، فإنه برتراند رسل، الفرد المتميز، وليس، ببساطة، عضواً فى فئة. وإذا أصبح فى شيخوخته مؤسسة قومية، فإن ذلك لا يرجع، ببساطة، إلى كتاباته الفلسفية، وإنما يرجع أيضًا إلى شخصيته المركبة والقوية؛ الأرستقراطى، والفيلسوف، والديمقراطى، والمنظم لأسباب فى سبب واحد. من الطبيعى حقًا، أن أولئك الذين يتمسكون منا باعتقادات صارمة تختلف تمامًا عن اعتقاداته والتى هاجمها، يتحسرون على جوانب معينة من تأثيره. غير أن ذلك لا يجعل المرء يغفل الواقعة التى تقول إن رسل واحد من الرجال الإنجليز الأكثر شهرة فى هذا القرن.

---

(١) The philosophy of Bertarand Rusell, edited by P.A. schilpp. p. 19.

خاتمة

لقد رأينا أن فكر برتراند رسل عبّر، فى الغالب، عن وجهات نظر خاصة جدًا عن قدرة الفيلسوف على أن يقدم لنا معرفة محددة بالعالم، وعلى الرغم من أنه تعاطف قليلاً، بالتأكيد، مع أى فيلسوف يزعم أن نسقه الخاص يمثل حقيقة نهائية ومحددة، فإنه نظر إلى الفلسفة باستمرار على أن الباعث عليها هو الرغبة فى فهم العالم وعلاقة الإنسان به. وحتى إذا لم تستطع الفلسفة، من الناحية العملية، أن تزودنا إلا «بطريقة النظر إلى نتائج البحث التجريبى، أعنى إطاراً، من حيث هو كذلك، لجمع نتائج العلم فى نوع من النظام[١]»، فإن هذه الفكرة، كما وضعها رسل، تفترض أن العلم يعطينا طرقًا جديدة لرؤية العالم، أعنى مفاهيم يجب أن يأخذها من حيث إنها نقطة انطلاق. إن مجال إنجازه قد يكون محدوداً، غير أن العالم هو الذى يهتم به أساسًا.

لقد كان «جورج مور»، بمعنى مهم، يقترب جداً من أن يكون ثوريًا. فهو لم يرس، بالفعل، أية معتقدات محددة عن طبيعة الفلسفة ومجالها. لكنه كرس نفسه، كما رأينا، من الناحية العلمية، بصفة خاصة، للتحليل كما فهمه. ويتمثل أثره فى أنه شجع الاعتقاد بأن الفلسفة تهتم، أساسًا، بتحليل المعنى؛ أعنى باللغة. ولقد طوّر رسل، بالفعل، التحليل، واهتم، فى الغالب، باللغة، لكنه اهتم بالكثير إلى جانب ذلك. لقد وجه كل من رسل ومور الاهتمام بالتحليل بطرق مختلفة. غير أن مور، وليس رسل، هو الذى يبدو لنا، عندما نعود إلى الوراء، أنه هو الذى أعلن، عن طريق قوة المثال وليس

---

(١) Wisdom of the West, p. 311.

عن طريق نظرية واضحة، عن وجهة النظر التى تقول إن المهمة الأولى للفيلسوف هى تحليل اللغة العادية.

ومع ذلك لابد أن نعود إلى ڤتجنشتين، من أجل تأكيد دجماطيقى واضح عن طبيعة الفلسفة ومجالها. فلقد لاحظنا أن ڤتجنشتين هو الذى جعل رسل يتحول إلى وجهة النظر التى تقول إن قضايا المنطق، والرياضيات البحتة هى «تحصيل حاصل». لقد فسر ڤتجنشتين فى مؤلفه «رسالة منطقية فلسفية»[1] أن ما يقصده بتحصيل الحاصل هو قضية تكون صادقة بالنسبة لكل الحالات الممكنة، وتمتلك، بالتالى، تناقضاً بوصفه نقيضها، لا يكون صادقًا بالنسبة لحالات ممكنة. ولذلك لا يقدم لنا تحصيل الحاصل معلومات عن العالم، بمعنى أنه يقول إن الأشياء طريقة ما عندما يمكن أن تكون طريقة أخرى. ومع ذلك، فإن «القضية»، من حيث إنها تتميز عن تحصيل الحاصل، هى صورة أو تمثل لواقعة ممكنة أو لأمر من الأمور فى العالم. إن القضية تكون بهذا المعنى إما صادقة أو كاذبة، غير أننا لا نستطيع أن نعرف طريق فحص معناها ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. ولكى نعرف ذلك يجب علينا أن نقارنها، من حيث هى كذلك، بالواقع، أى بالوقائع التجريبية[2]. ولذلك يكون لدينا، من جهة، تحصيل حاصل المنطق والرياضيات البحتة التى تكون صادقة بالضرورة، لكنها لا تعطينا معلومات واقعية عن العالم، بينما هناك، من جهة أخرى، قضايا، أى عبارات تجريبية، تقول شيئًا ما عن كيف تكون الأشياء فى العالم، ولكنها لا تكون صادقة على الإطلاق بالضرورة.

---

(١) ظهر النص الأصلى لهذا العمل فى عام ١٩٢١ فى Ostwald's Annalen der Philosophie. ونُشر العمل لأول مرة ككتاب، مع مقابلة نصوص ألمانية وإنجليزية، عام ١٩٢٢. (وطبع من جديد مع تصحيحات جديدة عام ١٩٢٣). ونُشرت طبعة مع ترجمة جديدة، وقام بنشرها B.P. Mc Guiness, D.F. Pears عام ١٩٦١ (المؤلف).

(٢) القضية المركبة هى، بالنسبة لڤتجنشتين، دالة صدق لقضايا أولية. فالقضية س، مثلاً، دعنا نفترض، تكون صادقة إذا كانت القضية أ، ب، جـ صادقة. وليس من الضرورى فى هذه الحالة أن نتحقق من س بصورة مباشرة لكى نعرف ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. لكن يجب أن يكون، من وجهة نظر ما، تحقق، تأكد من القضية أو القضايا عن طريق وقائع تجريبية (المؤلف).

وهكذا تتوحد القضايا عن طريق ڤتجنشتين، بالاستخدام الفنى للفظ عنده فى «الرسالة...»، بقضايا العلوم الطبيعية[١]. ويبدو أن هذا التوحيد مقيد بصورة مفرطة. لأنه لا يوجد سبب جيد لأن نقول بناء على مقدمات ڤتجنشتين لماذا يجب أن نستبعد عبارة تجريبية عادية، لا تُسمى، عادة، عبارة علمية، من فئة القضايا. غير أن ڤتجنشتين، ربما، يسلّم بهذا، على الرغم من توحيد مجموع القضايا بمجموع العلوم الطبيعية. وعلى أية حال، فإن المسألة المهمة هى أن القضايا ليست فلسفية. إن العبارة العلمية ليست قضايا فلسفية. وهى ليست، بالتأكيد، عبارة مثل «الكلب تحت المنضدة». وهى ليست قضايا فلسفية تحصيل حاصل. إن الرياضيات لا تعدو أن تكون فلسفة أكثر من أن تكون علمًا طبيعيًا. وينجم عن هذا أنه ليس هناك مجال لقضايا فلسفية فى تخطيط ڤتجنشتين. فليست هناك أشياء كهذه بالفعل[٢]. وإذا كانت مثل هذه الأشياء لا توجد، فإن مهمة الفلسفة لا يمكن أن تكون، بوضوح، التصريح بها[٣].

فما هى، إذن، وظيفة الفلسفة؟ يقال إنها تكمن فى توضيح القضايا[٤]. والقضايا التى يجب توضيحها هى ليست، بوضوح، قضايا فلسفية. وإذا أخذنا، بالفعل، بصورة حرفية توحيد ڤتجنشتين القضايا بقضايا العلوم الطبيعية، فإنه ينجم عن ذلك، منطقيًا، أن مهمة الفلسفة هى توضيح القضايا العلمية. غير أنه ليس واضحًا، على الإطلاق،

---

(١) Tractatus, 4. 11. علم النفس التجريبى هو من بين العلوم الطبيعية (المؤلف).

(٢) إذا قال المرء لڤتجنشتين إن «القضية التى تقول الكمية المستمرة ليس لها أجزاء فعلية» هى قضية فلسفية، فإنه سيجيب، بدون شك، أنها تحصيل حاصل بالفعل أو تعريف، تعطى معنى كلمة «الكمية المستمرة» أو جزءًا منه، ومع ذلك إذا فُهمت على أنها تؤكد أن هناك أمثلة للكمية المستمرة فى العالم، فإنها تكون عبارة تجريبية عادية (المؤلف).

(٣) الرسالة هى، بالتأكيد، عمل فلسفى، وتحتوى على «قضايا فلسفية». غير أن ڤتجنشتين لم يتردد، باتساق مدهش، فى أن يعتنق النتيجة المتناقضة التى تقول إن القضايا التى تمكن المرء من فهم نظريته ليس لها معنى (Unsinning 6. 54) (المؤلف).

(٤) Tractatus, p. 112.

بصورة مباشرة كيف، وبأى معنى، يستطيع الفيلسوف أن يفعل ذلك. وعلاوة على ذلك، على الرغم من أن الوضعيين المناطقة من دائرة ڤينا ينسبون إلى الفلسفة وظيفة متواضعة من حيث إنها خادمة للعلم[1]، فإنه يبدو مما يقوله ڤتجنشتين فى موضع آخر فى «الرسالة»، أنه يفكر، أساسًا، فى نوع من العلاج اللغوى، الهدف منه بيان الغموض المنطقى وتوضيحه. فمثلاً فى اللغة العادية، كما يشير رسل كثيراً ما، تُخفى الصورة النحوية لعبارة ما، الصورة المنطقية. ولذلك ينشأ لدى الفيلسوف الإغراء لأن يصوغ عبارات «ميتافيزيقية» (فالعبارة التى تقول مثلاً «جبل من ذهب» لابد أن يكون لها نوع خاص من الحالة الأنطولوجية فى المنتصف بين الوجود الفعلى واللاكيان) تكون نتيجة عدم الفهم لمنطق لغتنا. إن الفيلسوف الذى يرى ذلك، يستطيع أن يبين الغموض فى ذهن زميله عن طريق صياغة العبارة المضللة من جديد، لكى يبيّن صورتها المنطقية، بناء على خطوط نظرية رسل عن الأوصاف. كما أنه إذا حاول شخص ما أن يقول شيئًا «ميتافيزيقيا» فإنه يمكن أن يُبين له أنه أخفق فى أن يقدم أى معنى محدد (إشارة) للفظ أو أكثر. والمثال الذى يقدمه ڤتجنشتين ، وهو يقتصد فى الأمثلة فى «الرسالة» إلى حد كبير، هو «سقراط هو هو». لأن كلمة «هو هو» ليس لها معنى عندما تُستخدم بهذه الطريقة من حيث إنها صفة. غير أن ما يجب على ڤتجنشتين أن يقوله، ينطبق بدون شك، وفق شروط معينة، على سؤال مثل «ما علّة العالم؟». لأننا إذا سلّمنا بأن العلّية تعنى علاقة بين ظواهر، فإنه لن يكون هناك معنى لأن نسأل عن علّة كل الظواهر. وفضلاً عن ذلك، لا نستطيع بناء على مقدمات ڤتجنشتين، أن نتحدث عن العالم ككل[2].

---

(١) تصور الوضعيون المناطقة من دائرة ڤينا الفيلسوف بأنه يهتم بلغة العلم، وبأنه يحاول أن يكوّن لغة عامة تخدم فى توحيد العلوم الجزئية، مثل الفيزياء وعلم النفس (المؤلف).

(٢) يُستبعد هذا الحديث، بوضوح، إذا كانت كل قضية صورة أو تصويراً لأمور ممكنة فى العالم. ويتحدث ڤتجنشتين، بالفعل، عن العالم ككل. غير أنه على استعداد تام لأن يسلم بأن فعل ذلك، هو محاولة قول ما لا يمكن أن يُقال (المؤلف).

إن «رسالة» ڤتجنشتين من الكتابات التى كان لها تأثير على دائرة ڤيينا؛ أعنى مجموعة الوضعيين المناطقة الذين عُرفوا بصورة أكبر أو أقل بأن قائدهم هو «مورتس شليك» Moritz Schlick (١٨٨٢ - ١٩٣٦)، أستاذ الفلسفة فى جامعة ڤيينا[1]. وهناك، بالتأكيد، نقاط اتفاق بين مذهب «الرسالة» والوضعية المنطقية. فهما يتفقان، مثلاً، فى الحالة المنطقية لقضايا المنطق والرياضيات البحتة، وفى الواقعة التى تقول إن العبارة التجريبية ليست صادقة بالضرورة[2]. وفضلاً عن ذلك، فإن «الرسالة» والوضعية المنطقية تستبعدان القضايا الميتافيزيقية، أعنى، إذا نُظر إليها على أنها تزود، أو يمكن أن تزود، بمعلومات عن العالم، أن تكون صادقة أو كاذبة. لكن بينما ينتج هذا الاستبعاد فى «الرسالة» من تعريف ڤتجنشتين للقضية، وتوحيده كل القضايا بكل القضايا العلمية، فإنه ينتج فى الوضعية المنطقية من معيار معين للمعنى، أعنى أن معنى «القضية»، أو العبارة الإخبارية الفعلية تتحد مع حالة تحققها، ويُفهم التحقق عن طريق تجارب حسية ممكنة. ومن المشكوك فيه، على أية حال، عما إذا كان هذا المعيار للمعنى متضمناً بالضرورة عن طريق ما يجب أن يقوله ڤتجنشتين فى «الرسالة». صحيح، أنه إذا كانت القضية تؤكد، أو تنكر، أمراً ممكناً من أمور الواقع، فإننا لا نستطيع أن نقول إننا نعرف ماذا تعنى إذا لم تكن لدينا معرفة كافية بمسألة من مسائل الواقع تجعلها صادقة ويمكن أن نميز بين هذه المسألة ومسألة من مسائل الواقع تجعلها كاذبة. وبهذا المعنى لابد أن نعرف ما يحقق القضية. بيد أنه لا ينجم عن ذلك، بالضرورة، أن معنى القضية، أو العبارة الإخبارية الفعلية تتحد مع حالة تحققها، إذا كانت حالة التحقق تعنى ما نستطيع أن تفعله، أو ما يمكن أن يفعله أى شخص آخر، لكى يتحقق من العبارة.

---

(١) دائرة ڤيينا ليست مجموعة من «تلاميذ» شليك، بل هى بالأحرى مجموعة من أشخاص متشابهين فى التفكير، بعضهم فلاسفة، وبعضهم علماء أو علماء رياضة، يتفقون فى برنامج عام مشترك (المؤلف).

(٢) لا تكوّن هاتان المسألتان، إذا أخذتا بمفردهما، الوضعية المنطقية. فإذا أخذتا بمفردهما، فإنهما تسلمان، مثلاً، بإمكان ميتافيزيقا استدلالية تفترض نظرياتها بوصفها فروضاً مؤقتة (المؤلف).

وعلى أية حال، حتى إذا كان أولئك، الذين يعتقدون أن المعيار الوضعي للمعنى متضمن، بصورة ضمنية، فى «الرسالة» على حق، فإنه يبدو أن يكون هناك اختلاف ملحوظ من المناخ بين هذا العمل، والموقف النمطى للوضعيين المناطقة فى عنفوان حماسهم المبكر. لقد سلّم الوضعيون، بالفعل، بأن العبارات الميتافيزيقية يمكن أن يكون لها دلالة انفعالية - مثيرة[1]، غير أن بعضهم، على الأقل، بينوا أن الميتافيزيقا، من وجهة نظرهم، مجموعة من اللغو بالمعنى العادى، وليس ببساطة، بالمعنى الفنى. ومع ذلك، إذا نظرنا إلى ما يقوله فتجنشتين عن الذات[2] الميتافيزيقية، فإننا نستطيع أن نميز جدية معينة، وعمقًا للتفكير. إن محاولة أن نقول شيئًا ما عن الذات الميتافيزيقية، أى الأنا – الذات من حيث إنها مركز الوعى، يعنى أننا نردها لا محالة إلى حالة موضوع ما. إن كل العبارات عن الذات الميتافيزيقية هى، من ثم، محاولات لقول ما لا يمكن أن يقال. وتُظهر الذات الميتافيزيقية، فى الوقت نفسه، بمعنى حقيقى، نفسها من حيث إنها حد «عالمى» بوصفها المتضايف للموضوع. وحتى ذلك لا يمكن أن يقال، إذا تحدثنا بصورة دقيقة. ومع ذلك، يمكن أن تيسر محاولات فعل ذلك محاولاتنا بمعنى «رؤية» ما لا يمكن أن يقال. بيد أن «التصوف» الذى يظهر عرضًا فى «الرسالة» لا يلائم الوضعيين المناطقة.

لقد أُدخلت الوضعية المنطقية، تقريبًا، فى إنجلترا عن طريق نشر كتاب «ألفرد آير» (المولود عام ١٩١٠)(*) «اللغة، والحقيقة، والمنطق»[3] عام ١٩٣٦. وقد حقق هذا

---

(١) يقال إن عبارة ما لها دلالة انفعالية – مثيرة إذا عبرت عن موقف انفعالى، ويكون الهدف منها، ليس عن طريق قصد واع بطبيعتها، أن تثير موقفًا انفعاليًا مشابها فى الآخرين (المؤلف).

(٢) CF. Tractatus, 5.62. 641. CF. also Noteboods, 1914 - 1916 (Wxford, 1961) pp. 79-80, حيث يتضح تأثير معين عن طريق شوبنهور (المؤلف).

(*) توفى آير عام ١٩٨٩ (المراجع)

(٣) Second Edition, 1946.

الكتاب، بهجومه الشديد والقوى على الميتافيزيقا واللاهوت، النجاح عن طريق، شيوع الفضيحة[1]، وربما ظل البيان الأكثر وضوحًا للوضعية المنطقية. لكن على الرغم من أن الوضعية المنطقية، كما تناولها هذا العمل، جذبت، بالتأكيد، كثيراً من الاهتمام، فإنه قلما يمكن أن يقال إنها كسبت درجة ملحوظة من القبول بين الفلاسفة المحترفين فى بريطانيا العظمى[2]. وبسبب ذلك قام البرفسور «آير» نفسه بتعديل آرائه بصورة ملحوظة، كما يمكن أن نرى من كتابته المتأخرة[3]. ولقد عُرف الآن، بوجه عام، أن الوضعية المنطقية تكوّن فجوة فى تطور الفلسفة البريطانية الحديثة[4].

لقد انشغل ڤتجنشتين، فى نفس الوقت، بتغيير آرائه[5]. فقد حاول فى «الرسالة» أن يبين «ماهية» القضية. ووضع أثر تعريفه اللغة الوصفية فى مكانة متميزة. لأن العبارات الوصفية وحدها هى التى تُعرف بأنها تمتلك معنى. ومع ذلك، أدرك بصورة أكثر وضوحًا تركيب اللغة، أى الواقعة التى تقول إن هناك أنواعًا كثيرة من القضايا، والعبارات الوصفية لا تشكّل إلا نوعًا واحداً. وبمعنى آخر، وصل ڤتجنشتين إلى وجهة

(١) تحقيق النجاح عن طريق الفضيحة المثيرة ..Succés de Scandale تعبير يُستخدم فى الأوساط الفنية (المراجع).

(٢) يمكن أن نلاحظ أن البرفسور R.B. Braith Waite فيلسوف كمبردج قام بمحاولة للتوفيق بين وضعيته المنطقية وتمسكه بالمسيحية. انظر، مثلاً، محاضرته: وجهة نظر تجريبية عن طبيعة الاعتقاد الدينى، كمبردج، ١٩٥٥ (المؤلف).

(٣) تشمل هذه الكتابات «أسس المعرفة التجريبية» (١٩٤٠)، و«التفكير والمعنى» (١٩٤٧)، و«مقالات فلسفية» (١٩٥٤)، و«مفهوم الشخص ومقالات أخرى» (١٩٦٣) (المؤلف).

(٤) لم يعرف الفلاسفة الأوربيون باستمرار ذلك، فبعضهم لايزال تحت انطباع مؤداه أن كل الفلاسفة البريطانيين هم، من الناحية العملية، وضعيون مناطقة (المؤلف).

(٥) يمثل هذه الآراء الكتابات التى نُشرت غفلاً. ويحتوى كتاب «الكتب الزرقاء والبنية» (أكسفورد ١٩٥٨) على ملاحظات أُمليت على الطلاب فى الفترة ١٩٣٣ – ١٩٣٥. ويمثل كتاب «بحوث فلسفية» (أكسفورد ١٩٥٣) أفكار ڤتجنشتين المتأخرة (المؤلف).

نظر واضحة عن اللغة الفعلية من حيث إنها ظاهرة حيوية مركبة، أى بوصفها شيئًا يكون له فى سياق الحياة البشرية وظائف أو استخدامات كثيرة. وقد لازم هذا الفهم تغيراً جذرياً فى تصور ڤتجنشتين للمعنى. فقد أصبح المعنى استخداماً، أو وظيفة، ولم يعد يتوحد مع «التصوير».

إذا طبقنا هذه الأفكار على الوضعية المنطقية، فإن النتيجة ستكون هى عزل لغة العلم عن مكانة لغة متميزة فريدة. لأن الوضعية المنطقية تعنى، فى واقع الأمر، اختيار لغة العلم من حيث إنها نموذج اللغة. إن معيارها للمعنى، من حيث إنه يُطبق على قضايا تركيبية بوجه عام، هو نتيجة امتداد لتحليل معين للعبارة العلمية؛ أعنى من حيث إنه تنبؤ بتجارب محسوسة معينة ممكنة. وبغض النظر عن السؤال عما إذا كان هذا التحليل للعبارة العلمية مقبولاً أم لا، فإن عزل اللغة العلمية من حيث إنها اللغة النموذجية يتضمن التخلى عن المعيار الوضعى المنطقى الخاص بالمعنى، إذا نظرنا إليه على أنه معيار عام. ولذلك، مهما تصور المرء العلاقة الدقيقة بين «الرسالة»، والوضعية المنطقية، فإن أفكار ڤتجنشتين المتأخرة عن اللغة لا تطابق، بالتأكيد، الوضعية المنطقية الدجماطيقية.

وفى الوقت نفسه لم يكن لدى ڤتجنشتين النية لأن يُحيى فكرة الفيلسوف التى استبعدتها «الرسالة»؛ أعنى فكرة الفيلسوف من حيث إنه يستطيع أن يمد معرفتنا الفعلية بالعالم عن طريق التفكير الخالص، أو عن طريق تأمل فلسفى. إن الاختلاف بين مفهوم وظيفة الفلسفة التى قدمها ڤتجنشتين فى الرسالة والوظيفة التى قدمها فى «بحوث فلسفية» ليس اختلافاً بين مفهوم ثورى ومفهوم تقليدى. إذ ينظر ڤتجنشتين إلى نفسه على أنه يحاول فى «الرسالة» أن يصلح اللغة، أى أن يعارض استخدامها الفعلى عن طريق المساواة بين القضية والعبارة الوصفية، وإذا أخذنا، بالفعل، بصورة حرفية، توحيده كل القضايا بكل العلوم الطبيعية، أى بالعبارة العلمية. ومع ذلك، فإننا نُخبر فى «بحوث فلسفية» بأن «الفلسفة لا تعارض، على الإطلاق، الاستخدام الفعلى للغة؛ فهى

لا تستطيع فى النهاية إلا أن تصفها»[١]. فمن الناحية السلبية، تكشف الفلسفة عن نماذج من اللغو لا تنتج من فهمنا لحدود اللغة[٢]. ومن الناحية الإيجابية، إن لها وظيفة وصف الاستخدام الفعلى للغة.

يمكن أن نفسر نوع الشىء الذى يفكر فيه ڤتجنشتين عن طريق مماثلته الخاصة بالألعاب[٣]. افرض أن شخصًا ما سألنى ماذا عساها أن تكون اللعبة. وافرض أن ردى كان على النحو التالى: «حسنًا، إن التنس، وكرة القدم، والكريكت، والشطرنج، والجولف، والكرة الطائرة كلها ألعاب. ثم يوجد أشخاص آخرون أيضًا، يلعبون لعبة الهنود الحمر، مثلاً، أو الاستغماية». قد يجيب الشخص الآخر بتعجل «إننى أعى كل ذلك جيداً. غير أننى لم أسألك ما الأنشطة التى تُسمى عادة «بالألعاب»: إنى أسألك ماذا عساها أن تكون اللعبة؛ أعنى أنا أريد أن أعرف تعريف اللعبة، أريد أن أعرف ماهية «اللعبة». إنك سيئ مثل أصدقاء سقراط الشبان الذين، عندما سئلوا عما عساه أن يكون الجمال، فبدأوا يذكرون أشياء جميلة أو أشخاصًا جميلة». وقد أرد على ذلك «عجبا، إننى أفهم. أنت تتصور أنه بسبب استخدامنا كلمة واحدة «اللعبة»، فلابد أن تعنى معنى واحداً؛ تعنى ماهية واحدة. غير أن ذلك خطأ. فلا توجد إلا ألعاب. إن هناك، بالفعل، صنوفًا من التشابه، صنوفًا من الأنواع المتعددة. فبعض الألعاب تُلعب عن طريق كرة، مثلاً. لكن الشطرنج لا يُلعب عن طريق كرة. وحتى فى حالة الألعاب التى تُلعب عن طريق كرة، تكون الكرات ذات أنواع مختلفة. انظر إلى كرة القدم، والكريكت، والجولف، والتنس. والألعاب الحقيقية التى لها نوع من القواعد، واضحة أو ضمنية. غير أن القواعد تختلف باختلاف الألعاب المختلفة. وعلى أية حال، فمن الصعب أن يكون تعريف «اللعبة» عن طريق قواعد كافيًا. فهناك قواعد للسلوك فى المحاكم

---

(١) 1, S. 124

(٢) 1, S. 119.

(٣) CF. Philosophical Investigations, 1, ss. 66-9, 75.

الجنائيـة، غير أن مـجرى القـانون لا يُعرف، بوجه عـام، بوصـفـه لعبة، وبمعنى آخـر، الإجابة الوحيدة الملائمة لسؤالك الأصلى هو أن نذكرك بكيف تُستخدم كلمة «لعبة» فى اللغـة الفـعلية. ربما لا تقـتنع. لكنك فى هذه الحـالة لاتزال تعمل فيـهـا، بوضـوح، وفق الفكرة الخـاطئة التى تقول يجب أن يكون هناك معنى واحد؛ أى مـاهيـة واحدة، تناظر كل كلمة عامة. وإذا أصررت على أنـه يجب علينا أن نجد مـعنى أو مـاهيـة، فـإنك تصر، بالفعل، على إصلاح للغة، أو على معارضتها.

وباسـتـخـدام هـذا النوع من المـاثلة، يتـصـور ڤـتـجنشـتـين، بوضـوح، مـحـاولتـه فى «الرسالة» أن يبـحث مـاهيـة القـضـيـة، بينمـا هنـاك، فى حـقيـقـة الأمـر، أنواع كـثـيـرة من القـضـايا، وأنواع كثيرة من الجـمل، وأنواع كثيرة من العبـارات الوصـفـيـة، والأوامـر، والنواهى .. وهكذا[1]. غير أن وجهة نظره تمتلك مـجـالاً متسـعًـا من التطبيق. افـتـرض مـثـلاً، أن فـيلسـوفـاً وحـد «الأنا» أو النفس بالذات الخـالصـة، أو بالجـسم بالمعنى الذى نسـتـخـدم بـه، فى العـادة، لفظ «الجسـم»، فـهل هو قَدم مـاهيـة «الأنا»، مـاهيـة الذات؟ قد يبين ڤتجنشتين أن تفسير الضـمير «أنا» لا يتطابق مع الاستخدام الفعلى للغة. فتوحيد «الأنا»، مثلاً، بالذات الميتافيزيقية لا يتطابق مـع هذه العبـارة «أنا أتمشى». ولا يتطابق توحيد «الأنا» مع الجسم بالمعنى العـادى مع هذه الجملة «أنا أنظر إلى تولسـتوى على أنه كاتب أعظم من إثيل م. ديل[2]».

ويضيف ڤتجنشتين هذه الطريقة للتخلص من نظريات فلسفية مغالى فيها، وتُفسر بأنها محـاولات «لإصلاح» اللغة، أى تُفسر بأنـهـا مـحـاولات رد كـلمـات «من اسـتـخـدامـهـا

(١) CF. philosophical Investigations, 1, s, 23.

(٢) إثيل مـارى ديل (١٨٨١ - ١٩٣٩) روائيـة إنجليزية كتبت العديد من الروايات الرومـانسيـة منهـا «طريق الشر» عـام ١٩١٢، و«مصبـاح فى الصحـراء» عام ١٩١٩ و «الفـارس الأسود» ١٩٢٦ و «مذبح الشرق» ١٩٢٩ و «جدران السجن» عام ١٩٣٢ .. الخ (المراجع)

الميتافيزيقى إلى استخدامها اليومى»[١]. وهى تفترض، بوضوح، أن اللغة الفعلية صحيحة تمامًا من حيث إنها كذلك، وبالتالى، من الضرورى تمامًا أن نفهم أن ڤتجنشتين لا يستبعد، مثلاً، اللغة الفنية التى تطورت لكى تعبر عن لغة الإنسان العلمية المتطورة، ومفاهيم علمية جديدة، وفروضًا علمية جديدة. إن ما يعارضه هو الاعتقاد بأن الفيلسوف يستطيع أن يحفر، أو يكتشف معانى خفية، وماهيات خفية، والإصلاح الوحيد للغة الذى يقره الفيلسوف هو الصياغة من جديد التى قد تكون مطلوبة لكى يوضح هذه الصنوف من الغموض وسوء الفهم التى تسبب ما ينظر إليه ڤتجنشتين على أنه مشكلات فلسفية زائفة ونظريات زائفة. ومع ذلك، فإن إصلاحًا من هذا النوع مخطط، ببساطة، لكى يبين المنطق الحقيقى للغة الفعلية. ولذلك يمكن أن يقال إن الفلسفة تهدف إلى استبعاد صعوبات، ومشكلات، تنشأ من عدم فهمنا للاستخدام الفعلى للغة. وبالتالى على الرغم من التغير فى وجهات نظر ڤتجنشتين عن اللغة، فإن فكرته العامة عن الفلسفة من حيث إنها نوع من العلاج اللغوى تظل هى نفسها بصورة مجملة.

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن ڤتجنشتين نفسه لم يتردد فى أن يجزم برأى عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها، فإن أولئك الفلاسفة الذين تأثروا بخط تفكيره فى مرحلة ما بعد «الرسالة»، أو الذين جاءوا بنفس الأفكار، تخلوا، إذا تحدثنا بوجه عام، عن أحكام دجماطيقية من هذا النوع. فبينما أعلن، مثلاً؛ برفسور جلبرت رايل G. Ryle (المولود عام ١٩٠٠) فيلسوف أكسفورد فى بحثه عن «التعبيرات المضللة بصورة نسقية»[٢] عام ١٩٣١، أنه وصل إلى نتيجة تقول إن مهمة الفلسفة هى، على الأقل، وقد لا تكون أكثر من ذلك، اكتشاف الأساليب اللغوية لصنوف من تحريف المعانى المتكررة، والنظريات غير المعقولة، أضاف أن تحوله إلى وجهة النظر هذه كان على مضض، وأنه ودَّ لو كان

---

(١) Ibid, 1, s, 115.

(٢) نشرت هذه المقالة فى الأصل فى محاضرة الجمعية الفلسفية ، ثم أعيد نشرها فى كتاب «المنطق واللغة» المجلد الأول (أكسفورد عام ١٩٥٢) تحت إشراف أ. ج. ن. فلو (المؤلف)

يستطيع أن يعتقد أن للفلسفة مهمة أكثر جلالاً وعظمة. وعلى أية حال، إذا نظر المرء إلى كتابات هؤلاء الفلاسفة البريطانيين الذين تعاطفوا مع أفكار ڤتجنشتين المتأخرة، فإنه يستطيع أن يرى أنهم كرسوا أنفسهم لتنفيذ البرنامج الإيجابى «لوصف» الاستخدام الفعلى للغة بدلاً من أن يكرسوا أنفسهم للمهمة السلبية لاستبعاد صنوف من الغموض أو الصعوبات.

ويمكن أن يأخذ تنفيذ البرنامج الإيجابى صوراً متعددة. أعنى، أن التركيز يكون بصورة مختلفة. فمن الممكن، مثلاً، التركيز على بيان الخصائص المعينة للأنواع المختلفة للغة بالمعنى الذى تكوّن به لغة العلم، ولغة الأخلاق، ولغة الوعى الدينى، ولغة الاستاطيقا أنواعًا مختلفة، ويستطيع المرء أن يقارن نوعًا من أنواع اللغة بنوع آخر. وعندما حول الوضعيون المناطقة اللغة العلمية إلى لغة نموذجية، فإنهم مالوا إلى أن يجمعوا عدداً من أنواع مختلفة أخرى من قضايا من حيث إنها ليست لها سوى دلالة انفعالية – مثيرة. ومع ذلك، فإن عزل اللغة العلمية عن مكانة اللغة النموذجية، إلا من أجل أغراض معينة مثلاً، يشجع، بصورة طبيعية على فحص أكثر دقة لأنواع أخرى من اللغة، مأخوذة بصورة منفصلة. وقد تم القيام بقدر كبير من العمل فى مجال لغة الأخلاق[١]. كما أن هناك قدراً ذا قيمة من مناقشة لغة الدين. وإذا أردنا، مثلاً، أن نحدد مدى معنى لفظ «الله»، فإنه ليست هناك فائدة كبيرة لأن نقول إنه «يخلو من المعنى»، لأنه ليس لفظًا علميًا. إنه يجب علينا أن نفحص استخداماته ووظائفه فى اللغة التى تكون، كما يرى ڤتجنشتين «موطنه الأصلى»[٢]. وعلاوة على ذلك، يستطيع المرء أن

---

(١) CF. For example. the Language of Morals (oxford. 1952) and Freedom and Reason (oxford 1963) by R.M. Hare.

(٢) Philosophical Investigations, 1, s, 116.

يقول ڤتجنشتين: «ينبغى على الإنسان أن يسأل نفسه: هل تستخدم الكلمة بالفعل دائمًا بالفعل على هذا النحو فى «لعبة زالفة» التى تكون بمثابة موطنها الأصلى؟» بحوث فلسفية ترجمة د. عزمى إسلام ص ١٠٨ (المراجع).

يقارن استخدام الصور والمماثلات فى اللغة الدينية باستخدامها، مثلاً، فى لغة الشعر. ربما يكون صحيحاً، بالفعل، أن نقول إن العنصر الذى جذب الانتباه العام فى مناقشة اللغة الدينية فى الفلسفة البريطانية الحالية هو زعم بعض الفلاسفة أن هذه العبارة الدينية، أو تلك، لا تقول شيئًا بالفعل؛ لأنها لا تستبعد شيئًا[1]. بيد أنه يجب أن نتذكر أن المناقشة كلها أوضحت مرة ثانية موضوع لغة المماثلة؛ وهو موضوع عالجه عدد من مفكرى العصر الوسيط، لكن عالجه، مع بعض الاستثناءات، فلاسفة متأخرون بصورة قليلة[2].

كما أنه من الممكن أن لا نركز كثيراً على أنماط عامة من اللغة بالمعنى الذى ذكرناه من قبل مثلما لا نركز على أنواع مختلفة من الجمل فى اللغة العادية، وعلى التمييزات التى تتم فى هذه اللغة أو تتضمنها هذه اللغة. ويميز هذا النوع من تنظيم اللغة العادية البرفسور «أوستن» **J. L. Austin** (١٩١١ - ١٩٦٠) فيلسوف أكسفورد، الذى ميز نفسه عن طريق اهتمامه الشديد بالتفرقة بين أنواع «أفعال الكلام» **Speech acts**[3]، وبين عن طريق تحليل فعلى كم يكون التصنيف الوضعى المنطقى للقضايا غير كاف، وكم تكون اللغة العادية مركبة وغامضة أكثر مما قد يظن المرء.

طبيعى أن يوجه قدر كبير من النقد ضد هذا التركيز على اللغة العادية. لأنه يبدو لأول وهلة كما لو كانت الفلسفة تُرد إلى وظيفة تافهة، أو بصفة خاصة إلى لعبة ليس

---

(١) انظر مثلاً: «مناقشة «اللاهوت والتحريف» التى طُبعت من جديد فى «مقالات جديدة فى اللاهوت الفلسفى»، تحرير (A.G.N. FLEW AND A. MAC INTYRE (LONDON, 1955 (المؤلف).

(٢) لدى باركلى شىء ما يقوله فى هذه المسألة. ويشير كانط إلى لغة رمزية فى سياق لاهوتى. وناقش هيجل، بالتأكيد، اللغة «التصويرية» للدين فى علاقتها بالاستاطيقا من جهة، والفلسفة من جهة أخرى (المؤلف).

(٣) انظر على سبيل المثال: كتاب أوستن «بحوث فلسفية» الذى نُشر غفلاً (أكسفورد ١٩٦١)، وكتاب «كيف تفعل الأشياء مع الكلمات» (أكسفورد ١٩٦٢) المؤلف.

لها فائدة يلعبها عدد من أساتذة الجامعة والمحاضرين. لكن على الرغم من أن ممارسي تحليل اللغة العادية، وبصفة خاصة «أوستن» قد اختاروا، عن عمد، أمثلة من الجمل التي تجعل أولئك الذين اعتادوا أن يتحدثوا عن الوجود يظهرون دهشتهم، فإن هذا التحليل ليس له فائدة على الإطلاق، من وجهة نظر كاتب هذه السطور. ففي تطوير اللغة، مثلاً، عبَّرت الموجودات البشرية، استجابة للتجربة، بطريقة عينية عن كثرة من التمييزات بين درجات متنوعة من المسئولية. ويمكن أن يكون نشاط التأمل في هذه التمييزات وتنظيمها ذا فائدة ملحوظة. فهو، يخدم، من جهة، غرض جذب انتباهنا إلى العوامل التي يجب أن توضع في الاعتبار في أية مناقشة كافية للمسئولية الأخلاقية. ويجعلنا من جهة أخرى، نأخذ حذرنا عندما تقابلنا نظريات فلسفية تبطش، في اتجاه ما أو آخر، بالتمييزات التي تجد التجربة البشرية أنه يجب التعبير عنها. وقد يُعترض، بالفعل، على أن اللغة العادية ليست معياراً معصوماً من الخطأ يُحكم عن طريقه على نظريات فلسفية. غير أن «أوستن» لم يقل إنها كذلك. وربما مال إلى أن يفعل كما لو أعتقد ذلك. لكنه، باختصار، تنصل، على الأقل، من أية دجماطيقية كهذه، ملاحظاً، ببساطة، أنه عند الصراع بين النظرية واللغة العادية ربما تكون اللغة العادية صحيحة أكثر من النظرية، وأن الفلاسفة، عندما يصوغون نظرياتهم، يغفلون أن اللغة العادية تكون معرضة للخطر[1]. وعلى أية حال، حتى إذا اعتبرنا أنه قد غولي في أهمية اللغة، فإنه لا ينجم عن ذلك، بالضرورة، أنه يجب علينا أن ننظر إلى فحص لهذه اللغة على أنه بدون فائدة، أو لا يمت إلى الفلسفة بصلة.

وربما يمكن أن تتضح المسألة أكثر عن طريق الرجوع إلى كتاب البرفسور «ج. رايل» الشهير وهو «مفهوم الذهن» (لندن ١٩٤٩). فهو من وجهة نظر ما، تحليل

---

(١) يحاول «أوستن» في كتابه «الحس والمحسوسات» (أكسفورد ١٩٦٢)؛ وهو عمل نُشر بعد وفاته ويمثل مجموعة من المحاضرات، أن يتخلص من نظرية فلسفية معينة؛ وهي نظرية المعطى الحسي (المؤلف).

لنظرية «الشبح فى الآلة»؛ أى النظرية الثنائية التى تُنسب إلى ديكارت[١]، عن طريق فحص لما اعتدنا أن تقوله عن الإنسان وأنشطته الذهنية فى اللغة العادية. ولكن قد يُنظر إليه من وجهة نظر أخرى على أنه محاولة لبيان مفهوم الذهن، ومفهوم طبيعة الإنسان، الذى يجد تعبيراً عينياً فى عبارات اللغة العادية. وهذه المحاولة مفيدة بدون شك، وتمت بصلة إلى الفلسفة[٢]. ويتضح أنه إذا تراجع المرء، من نظرية فلسفية إلى وجهة نظر متضمنة فى اللغة العادية، فإنه يعود إلى نقطة تسبق إثارة مشكلات فلسفية. والسبب الوحيد الصحيح للوقوف هناك هو الاعتقاد أن أية مشكلات حقيقية تثار بالتالى، هى ليست مشكلات فلسفية فى طبيعتها، بل هى مشكلات سيكولوجية أو فسيولوجية أو كلتاهما، أعنى أنها تنتمى إلى العلم، ولا تنتمى إلى الفلسفة. ومن المفيد، فى الوقت نفسه، أن نذكر أنفسنا ونحصل على وجهة نظر واضحة عما نقول، عادة، عن الإنسان. لأن اللغة العادية تفضل، بالتأكيد، وجهة نظر عن الإنسان من حيث إنه وحدة، ومن حيث إنه يمكن النظر إلى وجهة النظر هذه من حيث إنها تعبر عن تجربة الإنسان بنفسه، فلابد أن توضع فى الاعتبار.

ومع ذلك، إنه لخطأ جسيم، بالتأكيد، أن نجعل اللغة العادية فى مقابل النظرية، كما لو كانت اللغة العادية بعيدة تماماً عن النظرية. وبصرف النظر عن الواقعة التى تذهب إلى أن النظريات والاعتقادات من نوع ما أو آخر تترك ودائعها فى اللغة العادية، فإن لغتنا ليست صورة بسيطة لوقائع مجردة. فهى تعبر عن التفسير. ولذلك لا يمكن أن تُستخدم بوصفها محكاً للحقيقة. ولا يمكن أن تكون الفلسفة، ببساطة، غير ناقدة لما يُسمى باللغة العادية. ولا يمكن أن تكون ناقدة دون أن تنهمك فى النظرية.

---

(١) «الشبح فى الآلة» على غرار الفكرة القديمة عند اليونان «خروج الإله من الآلهة» . التى كان يهبط فيها الإله فى سلّة على المسرح فجأة ليحل الأزمة التى تعقدت فى المسرحية، و «الشبح» الذى يقصده رايل هو النفس التى أقحمها ديكارت فى نظريته عن الإنسان بلا مبرر. (المراجع)

(٢) ما إذا كانت محاولة برفسور رايل ناجحة أو غيرناجحة، وإلى أى حد تجسد نظريات المؤلف الخاصة، فإن هذين سؤالين يجب أن لا يعوقاننا هنا (المؤلف).

لا داعى للقول بأن ذلك ليس اكتشافًا لكاتب هذه السطور. لأنها مسألة معرفة مشتركة[١]. ولذلك يجب ألا نتوقع سوى أن مفهوم الفلسفة فى العصور الحديثة يميل إلى أن يتسع، حتى داخل الحركة التحليلية نفسها. وأحد التعبيرات عن هذه العملية، فى دوائر معينة على الأقل، هو استبدال التقييد الدجماطيقى لطبيعة الفلسفة ومجالها، الذى يميز ڤتجنشتين، بموقف التسامح الذى يريد أن يعطى فرصة حتى للميتافيزيقى المعترف به لكى نستمع إليه، شريطة أنه يكون على استعداد لأن يفسر لماذا يقول ما يفعله. بيد أنها ليست، ببساطة، مسألة تسامح، أى مسألة نمو روح أكثر «شمولاً». كما أن هناك أيضا علامات لاقتناع واضح بأن التحليل ليس كافيًا. فقد لاحظ البرفسور «ستيوارت هامبشير» S. Hampshire فى كتابه «التفكير والفعل»[٢] أنه لا يمكن معالجة لغة الأخلاق بصورة كافية إذا لم يتم فحصها على هدى وظيفة هذه اللغة فى الحياة اليومية. وتنشأ، من ثم، حاجة إلى الأنثربولوجيا الفلسفية.

ومع ذلك، لا يمثل التركيز على اللغة العادية، الذى ينسجم مع الأفكار التى عرضها ڤتجنشتين فى كتابه «بحوث فلسفية» إلا ميلاً، حتى إن كان ميلاً بارزًا، فى الحركة التحليلية كلها. لأنه عُرف منذ وقت طويل أن قدرًا كبيرًا مما يُسمى، بوجه عام، «بالتحليل اللغوى»، يوصف جيدًا بأنه «تحليل تصورى ويمكن أن تفتح فكرة تحليل المفاهيم والتصورات منظورات واسعة. فقد تحدث مستر ب.ف ستراوسون P. F. Strawson فيلسوف أكسفورد، مثلاً، فى كتابه الشهير «الأفراد: مقال فى الميتافيزيقا الوصفية»[٣]، عن ميتافيزيقا وصفية من حيث إنها تكشف عن البناء الفعلى

---

(١) انظر، مثلاً: محاضرة البرفسور ألفرد أير الافتتاحية فى أكسفورد، التى تكوّن الفصل الأول فى كتابه «مفهوم الشخص»، لندن ١٩٥٩ (المؤلف).

(٢) London, 1959.

(٣) London 1959.

لتفكيرنا فى العالم ووصفه، أعنى من حيث إنها تصف الصفات الأكثر عمومية لبنائنا التصورى، فى حين أن الميتافيزيقا الإصلاحية تهتم بتغيير بنائنا التصورى، بأن تجعلنا نرى العالم بمنظور جديد. إنه لم يتم إنكار الميتافيزيقا الإصلاحية، لكن لا يقال إن الميتافيزيقا الوصفية، بالمعنى الذى شرحناه، تحتاج إلى تبرير أبعد من تبرير البحث بوجه عام.

وطالما أن التعميم فى هذه المسألة مشروع، فمن المأمون أن يقال إن الملاحظات التالية تمثل موقفًا من الميتافيزيقا التى لم يقبلها، بصورة ليس لها مثيل، الفلاسفة البريطانيون المعاصرون. إن وصف الميتافيزيقا بأنها تخلو من المعنى، كما يصفها الوضعيون المناطقة، يعنى المرور مر الكرام على الواقعة الواضحة التى تقول إن المذاهب الميتافيزيقية الكبرى فى الماضى تعبر، فى الغالب، عن رؤى العالم التى يمكن أن تكون مثيرة، ومضيئة بطرقها المتعددة. وفضلاً عن ذلك، فإن القول بأن القضايا الميتافيزيقية فى سياق الوضعية المنطقية تخلو من المعنى، يعنى القول، بحق، إنها تختلف عن القضايا العلمية(١). وهذا صحيح، بيد أنه يساهم قليلاً فى فهم للميتافيزيقا من حيث إنها ظاهرة تاريخية. ولكى نبلغ هذا الفهم، يجب علينا أن نفحص الأنساق الميتافيزيقية الفعلية لكى نعرف الأنواع المتعددة للميتافيزيقا والأنواع المختلفة للحجج المستخدمة(٢). لأنه من الخطأ أن نفترض أنها كلها تطابق نموذجًا واحداً ثابتًا، كما أننا لا نستطيع بصورة مشروعة أن نسلّم بأن الميتافيزيقا هى، ببساطة، محاولة للإجابة

---

(١) بمعنى أن هذا هو المضمون الفعلى الجوهرى للوصف. كما أن حكم القيمة قد يكون متضمنًا بالتأكيد (المؤلف).

(٢) يمثل كتاب «طبيعة الميتافيزيقا» (الذى حرره د. ف بيرز D. F. Bears، لندن ١٩٥٧) سلسلة من الأحاديث فى الإذاعةالتى أذاعها فلاسفة مختلفون، بما فيهم برفسور رايل. إن الموقف العام من الميتافيزيقا نقدى، غير أنه عاطفى بصورة نسبية. وقد تعهد برفسور و. هـ. وولش W. H. Walsh، وهو أستاذ فى جامعة أدنبره، فى كتابه «الميتافيزيقا» (لندن ١٩٦٣) بفحص أكثر اتساعاً بصورة ملحوظة للميتافيزيقا (المؤلف).

عن تساؤلات تنشأ من «سحر ذكائنا عن طريق اللغة»[1] وهذه مسألة تحتاج إلى فحص مُفّصل. ويتضح، فضلاً عن ذلك، أن الدافع إلى تطوير تفسير موحد للعالم عن طريق مجموعة من المفاهيم والمقولات ليس شيئًا غير ملائم ويستحق اللوم. صحيح، أننا لم نستطع منذ عصر كانط، أن نقبل الفكرة التى تقول إن الفيلسوف يستطيع أن يستنبط وجود أى كيان بطريقة قبلية. وعلاوة على ذلك، قبل أن نحاول أن نكوّن صنوفًا من التركيب واسعة المدى، فمن الحكمة أن نقوم بعمل تمهيدى أكثر بالعكوف على أسئلة دقيقة بصورة منفصلة. وتميل المشكلات الفلسفية، فى الوقت نفسه، إلى أن تتلاحم وتتشابك، وسيكون من الخلف، على أية حال، أن نحاول منع التركيب الميتافيزيقى. إن وجهة النظر عن العالم، أو الرؤية، هى نشاط يختلف، بالفعل، إلى حد ما عن وجهة النظر الخاصة بمحاولة الإجابة عن تساؤلات معينة يمكن أن تُقدم لها، من حيث المبدأ، إجابات محددة تمامًا. لكن عندما يكون المطلب الذى يقول إن الفلاسفة الذين يهتمون بتعقب النوع الثانى من النشاط يجب أن يكرسوا أنفسهم للتركيب غير مبرر، فإن ازدراء عامًا للتركيب الميتافيزيقى يكون غير معقول أيضًا.

وإلى هذا الحد، يكون هذا النمو لموقف أكثر تسامحًا من صور الفلسفة غير التحليل الدقيق الذى يمتلك خاصية بارزة من خصائص التفكير البريطانى الحديث، شيئًا مقبولاً ويُرحب به. ومع ذلك، إذا أُخذ بذاته، فإنه يترك أسئلة جيدة كثيرة بدون إجابة. افرض أننا قبلنا، من أجل الحجة، حصر المجال فى توضيح قضايا ليست قضايا فلسفية، فإن الحصر هو الذى تم فى كتاب «رسالة». إن الفرض واضح إلى حد كاف، أعنى أن الفلسفة ليست علمًا ذا موضوع خاص به، توضع إلى جانب العلوم

---

(١) Philosophical Investigations, 1, s, 109.

تبين الواقعة التى تقول إن بعض الكتاب لجأوا إلى التحليل النفسى من حيث إنه يستطيع أن يشرح تكرار نوع معين من الميتافيزيقا، مثل الذرية، أنهم ينظرون إلى الميتافيزيقا على أنها تمتلك جذورًا تذهب أعمق من الغموض اللغوى أو المنطقى (المؤلف).

الجزئية(١). فالفيلسوف لا يستطيع أن يعلن قضايا فلسفية تزيد من معرفتنا بالعالم. ومع ذلك، إذا تخلى عن الحصر الدجماطيقى لطبيعة الفلسفة ومجالها، وأظهر أننا على استعداد لأن ننظر إلى الفلسفة، على الأقل فى صورة يمكن معرفتها، على أنها نشاط فلسفى مشروع، فإننا نستطيع، بصورة معقولة، أن نتوقع تفسير ما هو التغير المتضمن فى تصور الفلسفة عن طريق هذا التنازل. لا يكفى، بالفعل، أن نقول إننا لا نتعهد بإصلاح اللغة، وإن كلمة «فلسفة» تشمل، كما تُستخدم بالفعل،، الميتافيزيقا بالتأكيد، فى حين أنها لم تعد تشمل الفيزياء أو البيولوجيا. لأن السؤال الآتى يمكن أن يُسأل باستمرار: «عندما تقول إنك لا ترغب فى منع الميتافيزيقا، فهل تعنى ببساطة أنه إذا شعر بعض الناس بالدافع لتطوير نظريات تشبه الرؤية الشعرية والخيالية عن الواقع، ولا يمكن أن تزعم، بصورة مشروعة، أنها تمثل المعرفة، أو تزيدها، فإنه لا تكون لديك رغبة فى منعها وإعاقتها؟ أو هل أنت على استعداد، بصورة جادة، لأن تسلّم بإمكان أن الميتافيزيقا تستطيع، بمعنى ما، أن تزيد معرفتنا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فبأى معنى؟ وماذا تعتقد أن تكون المعرفة الميتافيزيقية، أو يمكن أن تكون عن؟

قد يرد الفلاسفة التحليليون، بالتأكيد، أنها، ببساطة، مسألة كونهم على استعداد لأن يعطوا الميتافيزيقى فرصة لأن يستمعوا إليه، بدلاً من سد الطريق مقدمًا بالنسبة لكل حوار وفهم متبادل. إن مهمة المتيافيزيقى هى أن يفسر ما يوجد حوله. وعندما يقوم بذلك، فإنه يمكن فحص تفسيره الخاص لأنشطته.

ومع ذلك، على الرغم من أن طريقة الرد هذه معقولة إلى حد كبير، فإنه يبدو أنها تغفل واقعتين الأولى: إذا نبذنا تعريفا دجماطيقيا مقيداً للفلسفة، فإن لهذا النبذ مضامينه. ولا يكون معقولاً إذا طُلب منا أن نجعل هذه المضامين واضحة. والثانية: أن الفلاسفة التحليليين لا يكوِّنون مدرسة «متجانسة» تمامًا، كما يحبون أن يشيروا

---

(١) تم تأكيد ذلك بوضوح فى كتابه «رسالة...» (المؤلف).

إلى ذلك. فعلى العكس، يمكن تمييز اتجاهات عديدة مختلفة نسبيًا، وواضح بدرجة كافية من فحص لكتاباتهم أن عدداً من الفلاسفة الذين يُصنفون، بوجه عام، بوصفهم «تحليليين» يقومون بشيء يختلف تماماً عما يمكن أن يوصف، بدقة، بأنه «محلل لغوي». ومن الأفضل بالنسبة لهم جميعًا أن نقول إنهم يعملون «بالفلسفة». ولاشك أنهم كذلك. لكن: ماذا عساها أن تكون الفلسفة بهذا المعنى الواسع؟ ما طبيعتها بصورة دقيقة، وما وظيفتها، ومجالها؟ وبالنسبة لوجهة نظر أصدقائهم البريطانيين عن هذه المسائل العامة، فإن الفيلسوف الأوروبى ذا التراث المختلف على استعداد لأن يجد نفسه، بلا أمل، فى حيرة.

ربما تكون النتيجة التى نصل إليها هى أن ما يُسمى بالثورة فى الفلسفة قد فقد أى شكل محدد بصورة واضحة، ولا يأخذ مفهوم واضح عن طبيعة الفلسفة مكان التعريفات المحددة المتنوعة التى يفترضها الوضعيون المناطقة، عن طريق «الرسالة»، ثم عن طريق «بحوث فلسفية». ولا يمنع ذلك، بوضوح، الفلاسفة البريطانيين من أن يقوموا بعمل ذى قيمة فى موضوعات معينة. بيد أنه يعنى أن الملاحظ الخارجى قد يُترك، تماماً متسائلاً: ما اللعبة الخاصة التى تُلعب، ولماذا؟ وما علاقة الفلسفة بالحياة؟ ولماذا يُعتقد أنه من الضرورى أن تكون هناك كراس للفلسفة فى الجامعات؟ وربما تكون هذه الأسئلة ساذجة، غير أنها تحتاج إلى إجابة.

« توطئة »

المراجع

فى الصفحات القليلة القادمة يتحدث «الأب» كوبلستون عن جون هنرى نيومان (١٨٠١ - ١٨٩٠) وهو فيلسوف إنجليزى، لكنه من فلاسفة الدين، فقد كان كاردينال الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ـ وربما كان هذا هو السبب الأساسى لاهتمام المؤلف به وربما «إقحامه» فى كتاب يدرس الفلسفة من بنتام حتى رسل، وعزَّ عليه أن يترك علمًا من أعلام اللاهوت الإنجليزى فى أواخر القرن التاسع عشر دون أن يقول عنه كلمة ولو موجزة فى خمس عشرة صفحة ص (٥١٠ ـ ٥٢٥) وأنا أود أن أضيف صفحة عن التعريف بهذا اللاهوتى الكبير.

ولد جون هنرى نيومان فى مدينة لندن لأب مصرفى (ثم بعد ذلك صانع جعة) علم أولاده حب الموسيقى والأدب .. وكان الفيلسوف فى شبابه على معرفة وثيقة بالشعراء الرومانسيين والطبيعيين المؤهلة Deists من الإنجليز، كما أنه مر بتجربة دينية عميقة وهو فى الخامسة عشر من عمره كما اعتقد اعتقاداً راسخًا أن الله حاضر حضوراً قويًا بداخله واتخذ لنفسه شعاراً يقول «القداسة بدلاً من السلام»، و «النمو هو الدليل الوحيد على الحياة».

التحق عام ١٨١٦ بكلية ترنتى بجامعة أكسفورد، وقرأ كثيراً فى الآداب الكلاسيكية والرياضيات. ثم أصبح زميلاً فى كلية أوريل Oriel فى أكسفورد، ثم فى عام ١٨٢٤ دخل نيومان فى سلك الكهنوت ورسِّم قسيسًا. وعندما ظهرت حركة أكسفورد التى حاولت إحياء التراث الدينى والحس الكنسى من جديد (١٩٣٣ - ١٩٤١) ساهم فيها نيومان حتى بلغت الحركة ذروتها فى فكره. ولقد أقنعته

بحوثه التاريخية عن آباء الكنيسة ونظريته في تطور العقيدة المسيحية أن المثل الأعلى عند الكنيسة الإنجاليكانية ووسائلها Via Media ـ كان وهماً! وفي عام ١٨٤٥ قُبل في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ثم رُسِّم قسيساً فيها عام ١٨٤٧

وناضل نيومان خلال السنوات (١٨٥١ – ١٨٥٨) ليكون خطيباً في الجامعة الكاثوليكية الجديدة في أيرلندا إلا أن القوى السياسية كانت ضده، وعن حطام المعركة كتب كتابه التربوى الرئيسي «فكرة الجامعة» عام (١٨٥٢ – ١٨٥٩) الذى تطلع فيه إلى مركب من الدراسات العلمية والإنسانية واللاهوتية الجديدة، لقد دافع نيومان عن نزاهته الدينية وهو ما عبّر عنه في كتابه «دفاع عن دعوى حيوية Apologia Provita Sua» مستعيناً بعلاقته بالقراء المثقفين في إنجلترا! ..

هذا هو «نيومان» عالم اللاهوت الذى قالت عنه الموسوعة الفلسفية» (في مجلدها الخامس ص ٤٨١) إن نيومان ينتمى إلى تراث الكنيسة البريطانية التى أمدّها ببعض الفكر الفلسفي عندما عالج مشكلات معينة ذات طبيعة دينية ولاهوتية. وهو يُقرأ جيداً مع مصادر التنوير في هذه الحقبة: ديفيد هوم، وفولتير، وتوماس بين T. Paine .. الخ وكان صاحب وعى مبكر بالصعوبات الفلسفية الحديثة ضد الديانة المسيحية. وتحت ضغط هؤلاء النقاد وجد أن عليه أن يغربل الأسس التى يقوم عليها إيمانه المسيحى ومذهب التأليه. كما قام بدراسة وثيقة للدفاع العقلى الذى استخدمه عالمان لاهوتيان من قبيل هما: «وليم بيلى» (١٧٤٣ – ١٨٠٥)، و«ريتشارد وتيلى» (١٧٨٧ – ١٨٦٣) دفاعاً عن وجود الله والبنود الأساسية في العقيدة المسيحية.

هذه نبذة موجزة أظنها ضرورية لتفسير وربما تبرير أيضاً ما قام به «الأب كوبلستون» من حشر العالم اللاهوتى الجليل «جون هنرى نيومان» ثم أترك القارئ مع الأب من جديد[١].

---

(١) اعتمدت في هذه النبذة على:

The Encyclopedia Of Philosophy, Valume 5

Edited by Paul Edwards, P. 480 FF.

ملحق (أ)

جون هنري نيومان

ملاحظات تمهيدية ــ منظور نيومان لمشكلة الاعتقاد الديني في مواعظه الجامعية - المنظور في قواعد التصديق ــ الضمير والله ــ تلاقي الاحتمالات والمعنى الاستدلالي - ملاحظات ختامية

١- إن القول بأننا نهتم هنا بجون هنري نيومان (١٨٠١-١٨٩٠) J. H. Newman بوصفه، ببساطة، فيلسوفًا، ربما يكون مضللاً إلى حد ما. لأنه قد يُفهم أنه يفترض أن نيومان كرس نفسه لمشكلات فلسفية لذاتها، أي من أجل أهمية ذاتية من حيث إنها ألغاز نظرية، إلى جانب اهتماماته وأنشطته الأخرى الكثيرة. وهذا أمر بعيد عن الحقيقة. إن منظور نيومان للموضوعات الفلسفية التي ناقشها هو منظور متكلم مسيحي، أعني أنه كتب من وجهة نظر مؤمن مسيحي يسأل نفسه إلى أي حد، وبأية طريقة، يمكن أن يظهر إيمانه بأنه معقول. لم يزعم نيومان أنه يطرح إيمانه مؤقتًا، من حيث هو كذلك، لكي يعطي انطباعًا أنه يبدأ من لا شيء. فقد حاول، بالتأكيد، أن يفهم وجهات نظر الآخرين. غير أن مناقشته للاعتقاد الديني تمت، كما يُعبر عنها، داخل نطاق الإيمان. أعني أنها مسألة الإيمان الذي يبحث عن فهم لذاته، وليست مسألة عقل غير مؤمن يسأل عما إذا كان هناك أي تبرير لصنع فعل الإيمان. في الوقت نفسه قد أدت محاولة بيان أن الإيمان المسيحي معقول، في حقيقة الأمر، بنيومان إلى أن يطور

أفكاراً فلسفية. ويمكن أن نضع المسألة فى صورة أخرى، فنقول إن محاولته لبيان عدم كفاية المذهب العقلي المعاصر، ونقل معنى الرؤية المسيحية عن الوجود البشرى قد أدى به إلى أن يصور خطوط التفكير التى، بينما لم يكن المقصود منها، بالتأكيد، أن تمثل مضمون الإيمان المسيحي من حيث إنه مجموعة من نتائج مستنبطة، منطقيًا، من مبادئ واضحة بذاتها، فإنه كان يُقصد منها أن تبين لأولئك الذين يرون أن الإيمان المسيحي ليس هو التعبير عن موقف لا عقلي، أو ليس هو فرض تعسفي خالص. وحتى إذا تضمن إتلافًا معينًا لتفكيره ككل، فإننا نستطيع أن نميز، هنا، لاعتبار مختصر بعض خطوط التفكير التي يمكن أن توصف، بصورة معقولة، بأنها فلسفية.

هناك، بالتالي مدافعون عن الدين أو علماء كلام (بالمعنى الإسلامى) لا يهتمون كثيراً بالأسباب التى تكون لدى الناس بالفعل للإيمان مثلما يهتمون بتطوير حجج تُقنع، فى رأيهم، أذهان غير المؤمنين الذين ليس فى إمكانهم أن يفهموا المصطلحات المستخدمة، على الرغم من أن المؤمن العادى ربما لا يفكر، مطلقًا، فى هذه الحجج، وحتى ربما لا يستطيع أن يفهمها ويقدّرها إذا قُدمت له. ومع ذلك فإن نيومان أكثر اهتماماً ببيان معقولية الإيمان كما يوجد بالفعل عند الجمهور الغفير من المؤمنين، ولا يعرف معظمهم شيئًا عن الحجج الفلسفية المجردة. ويحاول أن يوضح ما يبدو له على أنه الأساس الرئيسى الذى يكون لديه ولدى الآخرين لإيمان حى بالله[1]. وبمعنى آخر، يحاول أن يقدم تحليلاً فينومنولوجيا للحركة التلقائية للعقل التى تبلغ ذروتها فى قبول وجود الله من حيث إنه حقيقة موجودة. كما أنه لا يقصد، فى الوقت نفسه، بوضوح، أن يكتب، ببساطة، بوصفه سيكولوجيا يصف أسباباً متعددة تبين لماذا يؤمن الناس بالله، حتى إذا بدا له أن بعض هذه الأسباب أو كلها تعجز عن أن تبرر قبول وجود الله. فعلى العكس، يبرهن نيومان على أن الأساس التجريبى الرئيسى الذى يقوم عليه الإيمان هو أساس كاف.

(١) لا يستبعد نيومان، بالتأكيد، دور النعمة الإلهية. بيد أنه يصرف الانتباه عنها عندما يحاول أن يبيّن أساسًا كافيًا للإيمان بالله فى متناول الجميع (المؤلف).

وقد توضح المماثلة هذه المسألة. أن لدينا جميعًا إيمانًا عمليًا بالوجود الموضوعى لموضوعات خارجية باستقلال عن إدراكنا لها، وهناك اختلاف واضح بين توضيح الأسس التى تكون لدى الناس بالفعل لهذا الإيمان، ومحاولة تبرير الإيمان، كما يفعل بعض الفلاسفة، عن طريق استنباط الحجج الفلسفية التى يُعتقد أنها تقدم أسسا أفضل وأكثر صحة للإيمان من الحجج التى تكون لدى الناس بالفعل، حتى إذا لم يكونوا على وعى بها. ومما هو عرضة للخلاف، بحق، أن الفيلسوف ليس فى مقدوره أن يقدم أسسًا أفضل للإيمان الذى نتحدث عنه من الأسس التى يقوم عليها إيماننا بالفعل، إن كان بصورة ضمنية. وعلى نحو مماثل، يعى نيومان جيداً الاختلاف بين بيان أن الإيمان الدينى، كما يوجد بالفعل، معقول، وبيان أنه معقول إذا كان لدى الناس أسس أخرى للإيمان غير التى تكون لديهم بالفعل.

وثمة مسألة أخرى تستحق الملاحظة، وهى أن نيومان عندما يتحدث عن الإيمان بالله، فإنه يفكر فيما قد نسميه بالإيمان الحى، الإيمان الذى يتضمن عنصراً من ارتباط شخصى بموجود شخصى يُدرك من حيث إنه حقيقة موجودة، ويميل إلى التأثير فى السلوك، لا فى قبول تصورى لقضية مجردة. ولذلك عندما يفكر فى أسس الإيمان بالله، فإنه يميل إلى إغفال حجج ميتافيزيقية غير شخصية توجه، ببساطة، إلى العقل، وتركز على حركة العقل الذى، فى رأيه، يضع الإنسان فى مقابل الله من حيث إنه حقيقة موجودة، أى بوصفه متجلياً فى صوت الضمير. إن طريقة تفكيره موجهة، بالتالى، إلى الإنسان الذى لديه إحساس حى بالإلزام الأخلاقى. وعلى نحو مماثل، عندما يعالج الأدلة على صدق المسيحية، فإنه يتحدث، أساسًا، إلى الباحث الحقيقى والمنفتح عقليًا، بصفة خاصة إلى الإنسان الذى يؤمن بالله، والذى لديه، كما يرى نيومان، توجس بإمكان الوحى. إنه يفترض فى كلتا الحالتين شروطًا ذاتية معينة، بما فى ذلك شروطًا أخلاقية، فى قارئه. إنه لا يدعى تقديم براهين تقتدى ببراهين الرياضيات.

وإذا سلّمنا بهذا المنظور، فلن يكون غريباً أن اسم نيومان قد ارتبط، في الغالب، باسم «بسكال» Pascal. فكلاهما اهتم بعلم الكلام المسيحي، وكلاهما ركز اهتمامه على إيمان فعال، وعلى الطريقة التي يفكر بها الناس بالفعل ويبرهنون بها على قضايا عينية لا على نموذج رياضي من البرهان. إن «روح الهندسة» كانت غريبة على عقليهما. وشدد كلاهما على الشروط الأخلاقية الخاصة بتقدير قوة الحجج التي تحبذها المسيحية. ولذلك إذا استبعد المرء «بسكال» من فئة الفلاسفة لأنه مدافع خاص، فمن المحتمل أن يدرس نيومان بنفس الطريقة. وعلى العكس، إذا عرف المرء بسكال بوصفه فيلسوفاً، فمن المحتمل أن يقر بمعرفة مشابهة بنيومان[1].

ومع ذلك، فإن خلفية نيومان الفلسفية تختلف تماماً عن خلفية بسكال. لأن هذه الخلفية شكلتها الفلسفة البريطانية إلى حد كبير. اكتسب نيومان معرفة ما بأرسطو عندما كان طالباً. وعلى الرغم من أنه لا أحد يصفه بأنه أرسطي، فإن الفيلسوف اليوناني كان له أثر، بالتأكيد، على تفكيره. أما بالنسبة للأفلاطونية، التي وجدها ملائمة في نواح معينة، فإنه يبدو أن معرفة نيومان بها قد جاءت، أساساً، من كُتاب مسيحيين أوائل معينين ومن آباء الكنيسة. كما درس من الفلاسفة البريطانيين، بالتأكيد، فرنسيس بيكون، وعرف شيئاً ما عن هيوم؛ الذي نظر إليه على أنه حاد وخطير، غير أنه يؤكد في «الدفاع» أنه لم يدرس باركلي على الإطلاق. أما بالنسبة للوك فإنه ترك احتراماً عميقاً. فهو يخبرنا بوضوح أنه ترك هذا الاحترام «بالنسبة لشخصية لوك وقدرته؛ أي بالنسبة لبساطة تفكيره، وصراحته الجريئة[2]، ويضيف أن هناك الكثير في ملاحظاته على الاستدلال والبرهان الذي أتفق معه فيه تماماً، وأنني

(١) يجب أن نتذكر جيداً أن مؤسسي المذاهب الميتافيزيقية الأصلية استخدموا، في الغالب، حجة للثناء على وجهات نظر عن الواقع ماثلة لأذهانهم، على الأقل بصورة مجملة، مع إن هذه الواقعة لا تبين بذاتها أن حجة معينة تخلو من القوة. وعلى نحو مماثل، لا تستلزم الواقعة التي تقول إن نيومان كتب بوصفه مؤمناً مسيحياً النتيجة التي تقول إن تأملاته الفلسفية ليس لها قيمة (المؤلف).

(٢) An Essay in Aid of a Grammer of Assent (3rd edition, 1870), p. 155.

لا أشعر بمتعة فى النظر إليه على هدى خصم لوجهات نظر أتبناها أنا بوصفها صادقة[1]. وبجانب لوك، لابد أن نذكر الأسقف بطلر[2]، الذى كان له تأثير واضح ولاشك فيه فى فكر نيومان.

درس نيومان فيما بعد كتابات «دين مانسل» **Dean Mansel** (١٨٢٠ - ١٨٧١)، وكتابات بعض الفلاسفة الاسكتلنديين، و«منطق» جون ستيوارت مل. وفضلاً عن ذلك، فإنه يمكن أن نبين أنه كانت لديه معرفة بـ «كوليردج»، على الرغم من إنكار وجحود من جانبه. ويبدو أنه عرف قليلاً عن الفكر الألمانى، من مصدره الأصلى بصفة خاصة. ولذلك إذا لم نضع فى الاعتبار الدراسة الأولى لأرسطو، فإننا نستطيع أن نقول إن أفكاره الفلسفية تشكلت فى مناخ المذهب التجريبى البريطانى، وتأثير «بطلر». لم يترك اهتمام نيومان وأنشطته المتنوعة له سوى وقت ضئيل وطاقة قليلة لقراءة فلسفية جادة، حتى إذا كان لديه الميل لأن يقرأ بتبحر فى هذا الميدان، بيد أن ما قرأه، على أية حال، كان، ببساطة، دافعًا لتكوين أفكاره. إنه لم يكن، على الإطلاق، تلميذاً لأى فيلسوف.

أما بالنسبة للفلسفة الإسكولائية، فإن نيومان عرف عنها القليل. وفى سنوات متأخرة، كانت لديه، على الأقل، بعض الكتابات عن طريق الرواد فى إحياء المذهب الإسكولائى. وعندما نشر «ليو الثالث عشر» المنشور البابوى الأبدى الخاص بآباء الكنيسةعام ١٨٧٠[3]، حاثًا على دراسة القديس توما الأكوينى، كتب نيومان خطاباً ذا

---

(١) Ibid,

(٢) بالنسبة للأسقف جوزيف بطلر (١٦٩٣ ـ ١٧٥٢) انظر المجلد الخامس من كتابنا «فى تاريخ الفلسفة» ص ١٦٥ - ١٧٠ ص ١٨٤ ـ ١٩١ (المؤلف - وأيضًا الترجمة العربية لهذا المجلد الخامس بقلم الدكتور محمود سيد أحمد (وقد صدر عن المجلس الأعلى ـ المشروع القومى للترجمة عام ٢٠٠٣ برقم ٤٥٥ - والصفحات المقابلة ص ٢١٦ - ٢٢٢ ثم ص ٢٣٧ - ٢٤٤ (المراجع)

(٣) ليون الثالث عشر (١٨١٠ - ١٩٠٣) بابا روما (١٨٧٨ - ١٩٠٣) كان أول بابا يرتقى الكرسى الرسولى بعد ضم المقاطعات البابوية Papal States إلى إيطاليا عام ١٨٧٠ ومن أجل ذلك قضى ولايته كلها التى استمرت خمسا وعشرين سنة «أسير الفاتيكان» رمزاً لاحتجاجه على هذا الضم. (المراجع)

قيمة إلى البابا، مع إنه لم يرسل إليه. غير أنه واضح، بإنصاف، من الخطاب أن ما كان يدور بخلده هو إحياء الحياة العقلية فى الكنيسة، فى اتصال مع فكر آباء الكنيسة ومعلميها، أكثر من المذهب التومائى على وجه التحديد. وعلى أية حال، فقد كان من الصعب على نصوص الكتب العتيقة للمذهب التومائى أن تكون ملائمة لتفكير نيومان. صحيح أن عدداً من الفلاسفة المدرسيين قاموا منذ وفاته بقبول أو بتعديل خطوط من التفكير الذى تفترضه كتاباته، واستخدموها فى تكملة حجج تقليدية. لكن لاداعى للقول إن هذه الواقعة لم تقدم سبباً كافياً لبيان أن نيومان كان إسكولائياً «بالفعل». إذ إن منظوره يختلف أتم الاختلاف، على الرغم من أنه كان يريد أن يسلّم، تماماً، بأن المنظورات الأخرى لها استخداماتها.

(٢) أصر نيومان فى موعظة جامعية ألقاها فى جامعة أكسفورد عام ١٨٣٩ على أن الإيمان «هو، بالتأكيد، ممارسة للعقل»[1] لأن ممارسة العقل تكمن فى «تأكيد شئ ما؛ بسبب شئ آخر»[2]. ويمكن أن يُرى فى امتداد معرفتنا وراء الموضوعات المباشرة للإدراك الحسى، والاستبطان[3]، كما يمكن أن يُرى فى الإيمان الدينى أو الإيمان، من حيث إن هذا «قبول الأشياء من حيث إنها واقعية،لا تنقلها الحواس، بناء على أسس معينة سابقة»[4]. وبمعنى آخر، لأن نيومان لا يسلّم بأية ملكة لمعاينة **intuit** الله (أو أى موجود خارجى غير مادى)، فلابد أن يسلّم، بمعنى ما على الأقل، بأن وجود الله أمر نستدل عليه.

---

(١) Oxford University Sermons (Fifteen Sermons Preached be For the University of Oxford) (3rd Edition , 1872), p, 207.

ونشير إلى هذا العمل على بهذه الرموز :OUS . ويعنى نيومان بوضوح أن الإيمان يفترض ممارسة للعقل (المؤلف).

(٢) Ibid.

(٣) يمكن أن نرى هنا انعكاساً لوجهة النظر التجريبية (المؤلف).

(٤) Ous, p. 229.

ومع ذلك، فإن الاستدلال ليس صحيحًا بالضرورة: لأنه يمكن أن تكون هناك ملكة للاستدلال. ويعى نيومان جيداً أن أية عملية من الاستدلال أو القياس يفترضها الإيمان الدينى هى غير صحيحة بالنسبة للفيلسوف العقلى. وبناء على الفكرة العامة عن العقل وممارسته لابد أن نستبعد أثر كل الأحكام المبتسرة، والتصورات السابقة، والاختلافات المزاجية، وننتقل ببساطة وفقًا «لقواعد علمية معينة ومعايير ثابتة لوزن الشهادة وفحص الوقائع»[١]، ولا نسلّم إلا بهذه النتائج «من حيث إنها يمكن أن تقدم أسبابها»[٢]. ومع ذلك، يتضح أن معظم المؤمنين لا يستطيعون أن يقدموا أسباباً لإيمانهم. وحتى عندما يستطيعون فإنه لا ينجم عن ذلك مطلقًا أنهم يؤمنون لهذا السبب، أو أنهم يتوقفون عن الإيمان إذا كان هناك شك فى الأسباب، أو كانت موضع شك. وعلاوة على ذلك «فإن الإيمان مبدأ للفعل، ولا يسمح الوقت لأبحاث دقيقة ومتقنة»[٣]. إن الإيمان لا يحتاج إلى برهان ليس فيه شك، ويتأثر باحتمالات وفروض سابقة. صحيح إن هذا يتحقق باستمرار فى حالة الإيمان اللادينى. فنحن نؤمن باستمرار بما نقرأ فى الجرائد، مثلاً، دون أى فحص للدليل. لكن على الرغم من أن هذا السلوك ضرورى بدون شك للحياة، فإن الواقعة تظل وهى أن ما يبدو محتملاً أو موثوقًا به لأى شخص قد يبدو على نحو مختلف تمامًا لشخص آخر. «ليس ضرورياً أن نبين كم تتصل ميولنا بإيماننا»[٤]. ولذلك، من السهل أن نفهم تقليل الفيلسوف العقلى من قدر الإيمان من حيث إنه التعبير عن تفكير يتمناه المرء.

إن اللا إيمان، أو النزعة الشكية، والإيمان، هما بالتأكيد، بمعنى حقيقى، فى قارب واحد. لأن اللا إيمان «يسير وفق فروض مسبقة وأحكام مبتسرة مثل الإيمان، وهى

(١) Ibid, p. 230.

(٢) Ibid, p. 188.

(٣) Ibid,p. 189.

(٤) Ibid, p. 230.

ليست إلا فروضاً مسبقة من طبيعة مخالفة... إنه ينظر إلى المذهب الدينى على أنه غير ملائم، حتى إنه لا يستمع إلى البرهان عليه، أو إذا استمع، فإنه يستخدم نفسه فى أن يفعل ما يستطيع أن يفعله المؤمن، إذا اختار، أيضاً.. أعنى فى بيان أن الدليل قد يكون أكثر كمالاً مما هو عليه[١]». إن الشكاك لا يقررون بالفعل، بناء على الدليل، لأنهم يصممون فى البداية ثم يسلّمون بالدليل، أو يرفضونه بناء على فرضهم الرئيسى. ويقدم هيوم نموذجًا رائعًا لهذا عندما ذهب إلى أن استحالة إمكان المعجزات دحض كاف لشهادة الشهود. أعنى، أن عدم الاحتمال السابق هو دحض كاف للدليل[٢].

يبدو أن نيومان كان على حق تمامًا عندما ذهب إلى أن غير المؤمنين كثيراً ما يسيرون، وفقًا لفروض، وأنهم يتأثرون بالميل والمزاج مثلهم مثل أى شخص آخر. لكن على الرغم من أن هذه مسألة جدلية ذات قيمة ما، فإنها لا تبين، بوضوح، أن الإيمان الذى يُنظر إليه على أنه ممارسة للعقل كما يسميه نيومان، لا يبلغ المعيار الذى يتطلبه الفيلسوف العقلى، إذا فُهم هذا المعيار على أنه معيار البرهان المنطقى الدقيق من مبادئ واضحة بذاتها. ومع ذلك، فإن نيومان لم يقصد أن يزعم أن الموضوع على هذا النحو. فهو يبرهن، بدلاً من ذلك، على أن التصور العقلى للبرهان ضيق جداً، ولا يناسب الطريقة التى يفكر بها الناس بالفعل، وبصورة مشروعة، فى قضايا عينية ويبرهنون عليها. ولابد أن نتذكر أنه يزعم أن الإيمان معقول، ولا يزعم أن مضمونه يمكن استنباطه منطقيًا بناء على نموذج البرهان الرياضى.

إنها ليست حجة صحيحة ضد معقولية الإيمان الدينى أن تقول إنه يفترض أن ما يُحكم عليه هو احتمالات سابقة. لأننا جميعًا نجد أنفسنا مجبرين على أن نصوغ افتراضات، إذا كان يجب علينا أن نعيش. فنحن لا نستطيع أن نعيش، ببساطة، بما

(١) Ibid, p. 230.

(٢) Ibid, p. 231.

يمكن البرهنة عليه منطقياً. فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نبرهن على أن حواسنا موثوق بها، وأن هناك عالمًا خارجيًا موضوعيًا تجعلنا على اتصال به. ولا نستطيع أن نبرهن على صحة التذكر. ومع ذلك، على الرغم من أننا نُخدع أحيانًا، إذا عبرنا عن المسألة بطريقة عامة، فإننا نسلّم بأن حواسنا موثوق بها، بصورة أساسية، وأن هناك عالمًا خارجيًا موضوعيًا. لايشك أحد، بالفعل، سوى الشاك فى الاستدلال العلمى من حيث إنه كذلك، على الرغم من أن العالم لا يبرهن على وجود عالم فيزيائى عام، ولكنه يسلّم به. كما أننا لا نسمح لأخطائنا وهفواتنا أن تحطم كل إيمان بصحة التذكر. وفضلاً عن ذلك، إذا لم نحاول أن نقبل موقفًا من النزعة الشكية الكاملة؛ موقفًا لا نستطيع أن ندعمه من الناحية العملية، فإننا نفترض بالضرورة إمكان البرهان الصحيح. إننا لا نستطيع أن نبرهن عليه بصورة قبلية، لأن أية محاولة للبرهان تفترض مسبقًا ما نحاول أن نبرهن عليه، وباختصار «سواء نظرنا إلى عمليات الإيمان أو ممارسة أخرى للعقل، فإن الناس يتقدمون إلى الأمام بناء على أسس لا ينتجونها، أو لا يمكن أن ينتجوها، أو إذا استطاعوا أن ينتجوها، فإنهم، مع ذلك، لا يستطيعون أن يبرهنوا على أنها صادقة، أو على أنها أسس سابقة يسلّمون بها[١]».

يمكن أن نلاحظ، فى معرض الحديث، أننا قد نستطيع أن نميز فى استعداد نيومان لأن يقول إن وجود عالم خارجى مشترك هو فرض لا يمكن البرهنة عليه، صدى لانطباعه فى زمن مبكر، أعنى انطباعًا مسجلاً فى الفصل الأول من «الدفاع»، مؤداه أنه لا يوجد سوى موجودين واضحين بذاتهما بصورة جلية، وهما: هو وخالقه. غير أننا نتذكر أيضًا زعم هيوم وهو أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الأجسام بمعزل عن إدراكاتنا، فإن الطبيعة قد أجبرتنا على ضرورة الإيمان بها. إن الفيلسوف يستطيع أن ينغمس فى تأملات خاصة فى دراسته، غير أنه يمتلك، مثل بقية

---

(١) Ibid, pp. 212 - 213.

الناس، إيمانًا طبيعيًا بالوجود الموضوعي المتصل للأجسام حتى عندما لا تُدرك. ولا يستطيع العقل أن يبرهن على حقيقة هذا الإيمان. بيد أن الإيمان معقول على الرغم من ذلك. إن الإنسان الذي لا يُحكِّم العقل هو الذي يحاول أن يعيش شاكًا ولا يفعل بناء على أي فرض لا يمكن البرهنة عليه.

صحيح أن الناس لا يستطيعون أن يؤمنوا، بصورة جلية وبالفعل، بوجود عالم خارجي عام[1]. ومن غير المعقول أن يحاولوا أن يفعلوا بناء على أي فرض آخر. فإذا رفضنا أن نفعل بناء على أي شيء سوى نتائج مبرهن عليها منطقيًا، فإننا لا نستطيع أن نعيش مطلقًا. فكما لاحظ لوك، بكفاءة، إذا رفضنا أن نأكل حتى نبرهن على أن الطعام يغذينا، فإننا لن نأكل على الإطلاق. غير أنه يمكن الاعتراض على أن الإيمان بالله ليس إيمانًا طبيعيًا يمكن أن نقارنه بالإيمان بوجود عالم خارجي. فنحن لا نستطيع أن نؤمن، من الناحية العملية، بأن أجسامًا توجد باستقلال عن إدراكنا، غير أنه لا يبدو أن هناك أية ضرورة عملية للإيمان بالله.

إن خط الحجة الموجود عند نيومان هو أن هناك شيئًا، وهو الضمير، ينتمي إلى الطبيعة البشرية كما تنتمي قوتا الإدراك والاستدلال، ويميل إلى الإيمان بالله؛ بمعنى أنه يحمل معه «توجسًا» بالوجود الإلهي. وهكذا فإن الإيمان بالله الذي يقوم على الضمير لا يقوم، ببساطة، على خاصية مزاجية لأفراد معينين، وإنما يقوم، بالأحرى، على عامل في الطبيعة البشرية من حيث هي كذلك، أو على الأقل على عامل في كل طبيعة بشرية ليس عاجزًا من الناحية الأخلاقية، أو معطلاً. إن صوت الضمير لا يحمل معه، بالفعل، أي برهان على أوراق اعتماده الخاصة. وبهذا المعنى، فإنه «فرض». غير أنه يُظهر وجود إله متعالي؛ وقبول وجود الله من حيث إنه متجل وظاهر كهذا أمر معقول.

---

(١) ليس لدى كاتب هذه السطور نية لأن يلزم نفسه بوجهة النظر التي تقول إننا لا نستطيع أن نعرف، بصورة ملائمة، أن هناك عالمًا خارجيًا. فإذا عرَفنا المعرفة، بالتأكيد، بأن قضايا المنطق والرياضيات هي وحدها التي تُعرف بأنها صادقة، فإنه يترتب على ذلك أننا لا نعرف أن الأشياء توجد عندما لا ندركها. لكن لأن كلمة «يعرف» تُستخدم في اللغة العادية، فإننا نستطيع أن نعرفها تمامًا (المؤلف).

ومع ذلك، قبل أن ننظر إلى حجة نيومان من الضمير على وجود الله بإمعان قليل للغاية، يمكننا أن نحول انتباهنا إلى منظوره إلى مشكلة الإيمان الدينى كما يعرضها فى عمل متأخر وهو «قواعد التصديق» الذى نُشر عام ١٨٧٠[١].

٣- التصديق Assent، كما يستخدم نيومان اللفظ، يُعطى لقضية، ويعبر عنه تأكيد. غير أننى لا أستطيع، بصورة ملائمة، أن أعطى التصديق لقضية إذا لم أفهم معناه. يسمى نيومان هذا الفهم بالوعى. ولذلك نستطيع أن نقول إن التصديق يفترض مسبقًا الوعى.

ومع ذلك، ثمة نوعان للوعى، يناظران نوعين من القضايا. «إن حدود القضية ترمز، أو لا ترمز، إلى أشياء. فإذا رمزت إلى أشياء، فإنها تكون، من ثم، حدوداً مفردة؛ لأن كل الأشياء التى توجد، هى وحدات. لكنها إذا لم ترمز إلى أشياء، فإنها لابد أن ترمز إلى أفكار، وتكون حدوداً عامة. إن الأسماء المفردة تأتى من التجربة، فى حين أن الأسماء العامة تأتى من التجريد. وأصف الوعى بالأولى بأنه حقيقى، وأصف الوعى بالثانية بأنه تصورى»[٢].

ربما يكون هناك اعتراض على بعض التعبيرات والعبارات فى هذا الاقتباس. بيد أن الموضوع العام يبدو واضحًا بصورة معقولة. يوصف الوعى أو فهم حد يرمز إلى شىء أو شخص بأنه حقيقى، فى حين أن الوعى أو فهم فكرة مجردة مفهوم كلى يوصف بأنه تصورى. وإذا طبقنا هذا التمييز على القضايا، فإن الوعى بقضية فى الهندسة، مثلاً، يكون تصوريًا، فى حين أن الوعى بعبارة مثل «زيد هو والد عمرو» يكون حقيقيًا.

(١) من المضلل أن نصف كتاب «قواعد التصديق» بأنه عمل فلسفى، لأنه يهتم، على المدى الطويل، «بالحجج التى يمكن تقديمها على المسيحية (GA, p. 484). غير أن هذه الحجج توضع فى سياق منطقى وأبستمولوجى عام (المؤلف).

(٢) GA, pp. 20 - 1.

وينجم عن هذا أنه يجب علينا، أيضاً، أن نميّز بين نوعين من التصديق. التصديق الذى يُعطى لقضية نعيها من حيث إنها عقلية، أى أننا نعى أنها تهتم بأفكار مجردة أو بحدود كلية، هو تصديق عقلى، بينما التصديق الذى يُعطى لقضايا نعيها من حيث إنها واقعية؛ أى من حيث إنها تهتم مباشرة بأشياء أو بأشخاص، هو تصديق واقعى حقيقى.

ومن ثم يرى نيومان أن الأشياء والأشخاص، سواء أكانت موضوعات للتجربة الفعلية أم تتمثل بصورة خيالية في الذاكرة، تؤثر على الذهن بصورة أكثر قوة وحيوية من الأفكار المجردة. وبالتالى، فإن الوعى الحقيقى «أقوى من الوعى؛ لأن الأشياء التى تكون موضوعه، تكون أكثر تأثيراً وفاعلية، بدون شك، من الأفكار، التى تكون موضوعاً (للوعى) التصورى. إن التجارب وصورها تؤثر على الذهن وتشغله، أما التجريدات وارتباطاتها لا تؤثر عليه ولا تشغله[١]. وعلى نحو مماثل، على الرغم من أن كل تصديق، كما يرى نيومان، متشابه في أنه ليس مشروطاً[٢]، فإن أفعال التصديق «تظهر بصورة أكثر إخلاصا وقوة عندما تؤدى بناء على وعى حقيقى يمتلك أشياء لموضوعاته، أكثر مما تؤدى عن طريق أفكار وبوعى تصورى»[٣]. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن التصديق الحقيقى لا يؤثر بالضرورة على السلوك، فإنه يميل إلى أن يفعل ذلك بطريقة لا يفعل بها التصديق التصورى الخالص[٤].

وكذلك يسمى نيومان التصديق الحقيقى بالإيمان. ويتضح أن الإيمان بالله الذى يهتم به، أساساً، بوصفه متكلماً مسيحياً تصديق واقعى حقيقى بالله من حيث إنه

---

(١) Ibid, p. 35.

(٢) ما يُسمى بالتصديق المشكوك فيه مشروط عند نيومان بالعبارة التى تقول إن صدق قضية معينة أمر مشكوك فيه (المؤلف).

(٣) GA, p. 17.

(٤) CF. Ibid, p. 87.

حقيقة موجودة، وتصديق يؤثر على الحياة أو على السلوك، وليس، ببساطة، تصديقًا تصوريًا بقضية عن فكرة الله، حقًا، إذا أُعطى التصديق لقضايا، فإن التصديق الواقعى الحقيقى يُعطى، فى هذه الحالة، لقضية «الله موجود»، أو «هناك إله». غير أنه يُعطى للقضية التى نعيها بوصفها حقيقية، أى أن لفظ «الله» مفهومًا من حيث إنه يدل على حقيقة موجودة؛ أعنى كائنًا شخصًا موجودًا. وينجم عن ذلك أن نيومان لا يهتم، ولا يمكن أن يهتم، أساسًا، باستدلال صورى برهانى على وجود الله، لأن البرهان، من وجهة نظره، الذى يستدعى وجهة نظر هيوم، يبين العلاقات المنطقية بين أفكار. أعنى، أنه يستمد نتائج من مقدمات، ترمز حدودها إلى أفكار مجردة أو عامة. وهكذا، فإن التصديق الذى يُعطى لنتيجة هو تصديق تصورى، ويفتقر إلى عنصر التعهد الشخصى الذى يربطه نيومان بالتصديق الواقعى الحقيقى لوجود الله.

ومع ذلك، لا يسلّم نيومان، كما ذكرنا من قبل، بأية قوة موجودة فى الإنسان لمعاينة الله بصورة مباشرة. ولذلك، فإن نوعًا من الاستدلال يكون مطلوبًا، أعنى حركة للذهن مما هو معطى فى التجربة إلى ما يجاوز التجربة المباشرة، أو الإدراك. كما أنه يجب ألا يكون، فى الوقت نفسه، نوعًا من الاستدلال يؤدى إلى تصديق تصورى وليس إلى تصديق واقعى حقيقى. ومن ثم تثار الأسئلة الآتية: «هل أستطيع أن أبلغ أى تصديق أكثر حيوية بوجود إله، من التصديق الذى لا يُعطى إلا لأفكار العقل؟... هل أستطيع أن أؤمن كما لو كنتُ أرى؟ ولأن هذا التصديق الأسمى يتطلب تجربة موجودة، أو تذكرًا للواقع، فإنه يبدو لأول وهلة كما لو كانت الإجابة يجب أن تكون بالنفى، لأنه كيف أستطيع أن أصدق كما هو كنت أرى، إذا لم أر؟ بيد أنه لا يستطيع أى شخص أن يرى الله فى هذه الحياة. ومع ذلك، فإننى أستطيع أن أتصور أن تصديقًا واقعيًا يكون ممكنًا، وأنتقل لبيان كيف يكون كذلك[1]. إن محاولة نيومان لبيان كيف يكون هذا التصديق الواقعى الحقيقى ممكنًا، هى ما سننظر إليه فى القسم القادم.

---

(١) GA, p. 99.

٤- لقد رأينا أنه حتى معتقداتنا اللادينية تقوم، كما يرى نيومان، على الأقل على فروض كامنة[١]، فإن شيئًا ما يُسلّم به، سواء بصورة واضحة أم بصورة ضمنية. إن هناك نقطة ما للانطلاق تؤخذ من حيث إنها مُعطاة، بدون برهان. وفى حالة الإيمان بالله، تكون نقطة الانطلاق هذه؛ أى الأساس المعطى لحركة الذهن، هى الضمير. فالضمير عنصر فى الطبيعة البشرية، فى الأفعال العقلية المركبة «مثل فعل التذكر، والبرهان، والتخيل، أو مثل الإحساس بالجميل»[٢]. وهو «المبدأ الأساسى وتصديق الذهن على وجود الدين»[٣].

ومع ذلك ، يمكن أن يُنظر إلى الضمير من جانبين، ومع إنهما ليسا منفصلين فى الواقع، فإنه يمكن التمييز بينهما. إذ يمكن أن ننظر إليه، من الناحية الأولى، على أنه قاعدة للسلوك الصحيح؛ أى على أنه يحكم على صواب أو خطأ أفعال معينة. وإنها لواقعة تجريبية أن أناساً مختلفين يصنعون أحكاماً أخلاقية مختلفة. إذ إن مجتمعات ما، مثلاً، تستحسن سلوكًا تزدريه مجتمعات أخرى. ونستطيع، من الناحية الثانية، أن ننظر إليه، أى إلى الضمير، ببساطة، على أنه صوت السلطة، أعني، على أنه إلزام مفروض. ومعنى الإلزام هو، بصورة أساسية، نفسه فى كل أولئك الذين يمتلكون ضميراً. فحتى إذا اعتقد (أ) أنه ينبغى عليه أن يفعل بطريقة ما، بينما اعتقد (ب) أنه ينبغى عليه أن يفعل بطريقة أخرى، فإن الوعى بالإلزام، منظوراً إليه فى ذاته، يكون متشابهًا فى كلا الشخصين.

---

(١) بالنسبة للاستدلال البرهاني الصوري، فإن نيومان يصر على أنه مشروط. أعنى أن صدق النتيجة مرهون بحالة المقدمات التى تكون صادقة. وعلى الرغم من أن نيومان لا ينكر أن هناك مبادئ واضحة بذاتها، فإنه يشير إلى أن ما هو واضح بذاته بالنسبة لشخص ما لا يبدو أنه واضح بذاته بالنسبة لشخص آخر. وعلى أية حال، فإن إمكان البرهان الصحيح مفترض. فإذا حاولنا أن نبرهن على كل شىء، ولا نصوغ فرضاً أيًا كان، فإننا لا نحصل عليه فى أى مكان على الإطلاق (المؤلف).

(٢) GA, p. 102.

(٣) Ibid, p. 18.

وإذا نظرنا إلى الضمير، بناء على هذه الناحية الثانية، من حيث إنه صوت السلطة الداخلية، «فإنه يصل، بصورة غامضة، إلى شىء ما وراء الذات، ويميز، بصورة غامضة، تصديقًا أسمى من الذات بالنسبة لقراراتها، من حيث إنه مبرهن عليه بالمعنى الدقيق للإلزام والمسئولية التى تخبرنا عنها»[١]. إن القانون الداخلى للضمير لا يحمل معه، بالفعل، أى برهان على صحته الخاصة، لكنه «يأمر بالالتفات إليه فى سلطته الخاصة»[٢]. وكلما احترمنا هذا القانون الداخلى واتبعناه، أصبحت تعاليمه أكثر وضوحًا، وفى الوقت نفسه يصبح، التوجس أو الوعى الغامض بإله متعالٍ أى «بقوة أسمى، تستحق طاعتنا العادية»[٣]، أكثر وضوحًا.

وهكذا ينقل الإحساس النشط بالإلزام العقل إلى التفكير فى شىء وراء الذات البشرية. وفضلاً عن ذلك، فإن للضمير جانبًا انفعاليًا، يشدد عليه نيومان بصورة ملحوظة. فالضمير ينتج «التبجيل، والرهبة، والأمل، والخوف، وبصفة خاصة الخوف، الذى لا يكون شعورًا غريبًا، إلى حد كبير، بالنسبة للذوق فحسب، بل وحتى بالنسبة للحاسة الخلقية، إلا بسبب تداعيات عارضة»[٤] ويبرهن نيومان على أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين الميول والانفعالات، من جهة، والأشخاص من جهة أخرى. «إن الأشياء غير الحية لا يمكن أن تثير ميولنا، لأنها تلازم الأشخاص»[٥]. ولذلك «تفيد ظاهرة الوعى، من حيث إنها قاعدة، فى أن تطبع الخيال بصورة حاكم أسمى: قاض، مقدس، قوى، يرى كل شىء، يجازى على الأفعال»[٦]. وبمعنى آخر، يستطيع

---

(١) Ibid, p. 104.

(٢) Ous, p. 19.

(٣) Ibid,

(٤) GA, PPloy - 5

(٥) يعنى نيومان بالتذوق الحاسة الجمالية منظوراً إليها على أنها الاحساس بالجميل، بينما يعنى بالحاسة الخلقية فى هذا السياق إحساسًا بملاءمة الأفعال أو عدم ملاءمتها ، بما فى ذلك الاستحسان الأخلاقى أو الاستهجان (المؤلف) .

(٦) Ibid, p. 106.

الضمير أن ينتج وعيًا «خياليًا» بإله مطلوب من أجل التصديق الواضح الذى تمّ الاستدلال عليه من قبل.

ما يقوله نيومان فى هذه المسألة يتم التحقق منه، بدون شك، فى حالته الخاصة. فعندما يتحدث عن ذهن طفل يعرف الإلزام، ويتجنب المؤثرات المدمرة لـ «غرائزه الدينية»[١]، وذلك عندما يصل إلى «توجس قوى لفكرة حاكم أخلاقى، يسيطر عليه، عاقل، وعادل»[٢]، فإننا قد نميز جيداً تعميماً من تجربته الخاصة. وعلاوة على ذلك، إذا نظرنا إلى ما يجب أن يقوله من حيث إنه تفسير هدام لأساس التصديق الواقعى الحقيقى بالله، فإنه يتم التحقق منه، بدون شك، فى حالات أخرى كثيرة. لأنه مما هو عرضة للخلاف أن احترام تعاليم الضمير هو، عند مؤمنين كثيرين، ذو تأثير قوى فى إبقاء الوعى بالله من حيث إنه حقيقة واقعية موجودة. صحيح، إنه يمكن إغفال تعاليم الضمير وعدم طاعتها ونؤمن مع ذلك، بالله. غير أنه ربما يكون صحيحًا أيضًا أنه إذا لم يستمع المرء باستمرار لصوت الضمير، حتى إنه يصبح مبهمًا وغامضًا، فإن الإيمان بالله، إذا بقى، يميل إلى أن ينحط إلى ما يسميه نيومان بالتصديق الفكرى الخالص، وبمعنى آخر، إن لتفسير نيومان للعلاقة بين الضمير والإيمان بالله، أو التصديق الواقعى الحقيقى به، قيمة لا يمكن الشك فيها، من وجهة النظر الفينومنولوجية. وهناك بالفعل عوامل أخرى يجب النظر إليها فى التحليل الفينومنولوجى للإيمان بالله. غير أن نيومان يوضح، بالتأكيد، جانبًا واحداً من المسألة.

لا يهتم نيومان، فى الوقت نفسه، ببساطة، بوصف الطريقة التى يؤمن بها الناس، من وجهة نظره، بالله، على الرغم من أن الإيمان يكون، أو يمكن أن يكون، فى نفس

---

(١) Ibid, p. 109.

(٢) Ibid.

المستوى مثل الإيمان، مثلاً، بوجود العفاريت أو الجان. إنه يريد أن يبين أن الإيمان بالله معقول، ويميل بمعنى ما أو بآخر إلى الإشارة إلى خطوط «برهان» على وجود الله. فهو يقول بوضوح، مثلاً، إن الحجة من الضمير هى «برهانى الذى اخترته على تلك النظرية الأساسية (أى على وجود الله) منذ ثلاثين عاماً»[١]. ويشير فى موضع آخر إلى أنه بينما لا يميل إلى البرهنة «هنا» على وجود الله، فإنه «وجد مع ذلك أنه من المستحيل أن يكف عن الكلام عندما يبحث عن البرهان عليه»[٢].

لكن ماذا عساه أن يكون نوع البرهان؟ يقول نيومان فى موعظة ألقاها عام ١٨٣٠ إن «الضمير يتضمن علاقة بين النفس وشىء خارجى، وفضلاً عن ذلك بشىء هو أسمى منه؛ أعنى بالامتياز الذى لا يمتلكه، وبمحكمة لا تكون له سلطة عليها[٣]. ومع ذلك، على الرغم من استخدام كلمة «يتضمن»، فإن من الصعب أن يعنى أن فكرة الضمير تتضمن فكرة الله على نحو يؤكد وجود الضمير، وينكر وجود إله يشكل تناقضاً منطقياً. وعلاوة على ذلك، يستخدم نيومان فى موضع آخر عبارات تفترض استدلالاً عليّا. فهو يقول عن الضمير، مثلاً، إنه «من طبيعة الحالة، ينقل وجودها الخالص أذهاننا إلى موجود خارج أنفسنا، لأنه من أين جاء؟[٤]. ولقد لاحظنا من قبل ملاحظته، عندما كنا نتحدث عن الجانب الانفعالى للضمير وهى أن «الأشياء غير الحية لا تستطيع أن تثير ميولنا، لأن هذه الميول تلازم أشخاصاً»[٥]. غير أن نيومان على وعى، بالتأكيد، بأن كل الفلاسفة لا يتفقون على الإطلاق على أننا نستطيع، أن نستدل على وجود الله

---

(١) من «دليل الألوهية» تم نشر بحث لأول مرة فى كتاب دكتور A.J. Boe Kraad «الحجة من الضمير على وجود الله بناء على ما يراه نيومان» .p.121 (Louvain, 1961)

(٢) G.A. p. 101.

(٣) Ous, p. 18.

(٤) Sermons Preached on various occasions, (2nd edition, 1858), p. 86.

(٥) GA. p. 106.

بصورة مشروعة من الإحساس بالإلزام. وإذا استهان بوجهات نظر تختلف عن وجهة نظره الخاصة، فإنه يتضح، بإنصاف، أنه لا يهتم كثيراً، بالفعل، باستدلال علّى على فرض مُفسر، يشبه استدلالاً عليًّا في العلم، مثل دعوة مستمعيه أو قرائه أن يدخلوا إلى ذواتهم، ويتأملوا مسألة عما إذا لم يكونوا على وعى، بمعنى ما، بالله من حيث إنه يتجلى فى صوت الضمير .

وبمعنى آخر، يبدو أن «نيومان» يهتم، أساساً، بالاستبصار الشخصى فى «دلالة» أو «مضامين» الوعى بالإلزام بمعنى هذين اللفظين اللذين يصعب تعريفهما . ويبدو أن خط تفكيره يشبه التحليلات الفينومنولوجية التى قام بها، فى أيامنا، جبرييل مارسل، أكثر من الحجج الميتافيزيقية ذات النوع التقليدى. ويسلّم نيومان، بالفعل، بأن حجة استقرائية معممة ممكنة. وكما أننا ننتقل من انطباعات حسية «لكى نصل إلى النتيجة العامة التى تقول إن هناك عالمًا خارجيًا شاسعًا»[1]، فكذلك نستطيع أن نصل عن طريق الاستقراء من أمثلة جزئية لوعى بأمر داخلى، أعنى وعيًا يؤدى بالعقل إلى التفكير فى الله، نقول نستطيع أن نصل إلى «الوجود فى كل مكان لسيد أسمى واحد»[2]. غير أن تصديق نتيجة حجة استقرائية معممة، هو تصديق تصورى، عند نيومان. ولذلك، يبدو أن حجة من هذا النوع تندرج فى نفس الفئة مثل الحجج من الطبيعة على الله، التى يقول عنها فى موضع ما إنه بينما لا تكون لديه نية الشك فى جمالها وقوتها، فإنه يشك، بالتأكيد، «فيما إذا كانت تجعل الناس، مسيحيين بالفعل»[3] ولكى تكون هذه الحجة «فعالة»، أى تسبب قبولاً حقيقيًا، لابد أن «نطبق معرفتنا العامة على مثال جزئى من هذه المعرفة»[4] أعنى أنه من أجل قبول نتيجة حجة أخلاقية معممة

(١) Ibid, pp. 60 - 1.

(٢) Ibid, p. 61.

(٣) Sermons Preached on Various Occasions, p. 98.

(٤) GA, p. 61.

لكى تصبح إيمانًا حيًا وأساس الدين، ينبغى أن أدخل إلى ذاتى وأسمع صوت الله متجليًا فى صوت الضمير[١]. إنه الامتلاك الشخصى للصدق الذى لا يعد، بالنسبة لنيومان، مجرد قبول تصورى لقضية مجردة.

وبمعنى آخر، يريد نيومان، بالفعل، أن يجعلنا «نرى» شيئًا لذاتنا فى سياق تجربتنا الشخصية، بدلاً من أن نبرهن على أن قضية تنتج، منطقيًا، من قضية أخرى. ومع ذلك فإنه يقول إنه لا يقصد أن يتعامل مع «الأشخاص الذين يحبون الجدل»[٢]. إنه يريد، بمعنى حقيقى، أن يجعلنا نرى ماذا عساه أن نكون. فبغير الضمير لا يكون الإنسان إنسانًا بالفعل. وإذا لم يدفعنا الضمير إلى إيمان بالله بأن يقدمنا، إن جاز التعبير، فى مقابل الله من حيث إنه حقيقة موجودة وتتجلى فى الإحساس بالإلزام، فإنه يبقى عاجزًا. إن الطبيعة البشرية تتسع، من حيث هى كذلك، فى الإيمان، إنها منفتحة منذ البداية على الله، ويُدرك هذا الانفتاح الممكن، من وجهة نظر نيومان، أساسًا، عن طريق استبصار شخصى فى «ظاهرة» الضمير. ولذلك قد يكون من الخطأ أن نفسر حجته من الضمير على الله بأنها برهان عام على وجود الله. صحيح أن التحليل الفينومنولوجى عام؛ بمعنى أنه توضيح مكتوب لما ينظر إليه نيومان على أنه الحركة التلقائية للعقل الذى لم يطرأ عليه ما يفسده. غير أن التحليل العام ربما لا يستطيع أن يقوم بما يريد نيومان أن يفعله؛ أى أن ييسر التصديق الواقعى الحقيقى، إذا لم ينطبق، كما يرى على المثال الجزئى.

٥- لا نستطيع أن نفحص هنا مناقشة نيومان للأدلة على صدق المسيحية. غير أن هناك مسألة منطقية ترتبط بالمناقشة تستحق الذكر.

---

(١) يجب أن نلاحظ أن نيومان لا يؤكد أن القانون الأخلاقى يعتمد على الأمر التعسفى لله. فهو يذهب إلى أنه عندما نعرف أننا ملزمون بطاعة القانون الأخلاقى، فإننا نعرف، بصورة ضمنية الله من حيث إنه أب وحاكم (المؤلف).

(٢) GA, p. 420.

يمكن استخدام الاستدلال البرهانى الصورى، بالتأكيد، داخل اللاهوت، لكى يبيّن مضامين العبارات. غير أنه عندما ننظر إلى الأدلة على المسيحية فى المقام الأول، فإننا نهتم، إلى حد كبير، كما يرى نيومان، بمسائل تاريخية، بمسائل الواقع. وتنشأ فى الحال، صعوبة. فمن ناحية، تتمتع نتائجنا، فى البرهنة على مسائل الواقع، وليس على العلاقات بين أفكار مجردة، بدرجة من الاحتمال، ربما درجة عالية جداً، غير أنها تظل احتمالاً فقط. ومن ناحية أخرى، كل تصديق غير مشروط، كما يصر نيومان. فكيف يمكن إذن أن نكون على حق فى تقديم تصديق غير مشروط، مثل التصديق المطلوب للمسيحى، على قضية لا تكون صادقة إلا بصورة احتمالية؟

وللإجابة عن هذا الاعتراض، يستخدم نيومان أفكاراً موجودة عند «بسكال»، و«لوك» و«بطلر»، ويبرهن على أن تراكماً من احتمالات مستقلة، تتجه نحو نتيجة عامة، يمكن أن يجعل هذه النتيجة يقينية. ونقول بكلماته الخاصة، حيثما يكون هناك تراكم من احتمالات، مستقلة عن بعضها البعض، تنشأ من طبيعة الحالة التى تكون موضع نظر وظروفها؛ فإنه يكون هناك احتمالات ضئيلة حتى إنها لا تفيد بصورة منفصلة، وغامضة لافتة حتى إنها لا تتحول إلى أقيسة، وكثيرة العدد ومتنوعة من أجل هذا التحول، حتى لو كانت ممكنة التحول[١]، لكنها تتجه كلها، مأخوذة معا إلى نتيجة يقينية، ويمكن أن تكون هذه النتيجة يقينية.

ويمكن التسليم بدون شك بأننا نأخذ، فى الغالب، تلاقى الاحتمالات بوصفه دليلاً كافياً على صدق قضية ما. بيد أنه يمكن مع ذلك الاعتراض على نيومان بأنه لا يمكن تقديم قاعدة محددة لتحديد متى يكون صدق نتيجة معينة هو التفسير العقلى الوحيد الممكن على تلاقى معين. ولذلك، على الرغم من أنه قد يكون لدينا الحق تماماً فى افتراض صدق النتيجة بالنسبة لكل الأغراض العملية، فإن تصديقاً غير مشروط،

---

(١) AG, p. 281.

أو غير مقيد، ليس مبرراً . لأن أى فرض يظل قابلاً للمراجعة من حيث المبدأ. إنه حسن جداً بالنسبة لنيومان لأن يقول إنه فى حالة البحث الدينى «نكون ملزمين بالضمير لأن نبحث عن الصدق، ونبحث عن اليقين عن طريق أوجه البرهان، الذى يفشل، عندما يُرد إلى شكل القضايا الصورية، فى أن يرضى المطالب القاسية للعلم»[١]. إن الحقيقة تظل أنه إذا أُخذ التصديق اللامشروط لقضية على أنه يستبعد إمكان القضية التى تتحول لأن تكون كاذبة، فإنه لا يمكن إعطاؤه، بصورة مشروعة، لنتيجة تُستمد من تلاقى إذا لم نستطع أن نبين أن الاحتمال يتحول، إلى حد ما، إلى يقين.

يتضح أنه من الصعب أن يستطيع نيومان أن يعنى بالتصديق اللامشروط تصديقاً يستبعد كل إمكان لقضية ذات صلة تتحول لأن تكون كاذبة. لأنه إذا كان كل تصديق غير مشروط، فلابد أن يتضمن تصديقاً لقضايا نعرف جيداً أنها قد تتحول لأن تكون كاذبة. إن العبارة التى تقول إن كل تصديق غير مشروط قلما يمكن أن تعنى فى صورتها الأكثر عمومية أكثر من أن التصديق هو تصديق. ومع ذلك، فإنه فى حالة اعتناق نيومان للمسيحية، كان فى ذهنه، بوضوح، تعهد ذاتى، أعنى تصديقاً غير مقيد بالمعنى التام. وعلى الرغم من أنه يسلّم بدون شك بأنه لا توجد قاعدة مجردة معصومة من الخطأ لتحديد متى يكون تلاقى احتمالات هو كذلك حتى إن النتيجة تكون يقينية، فإنه يبرهن على أن الإنسان يمتلك «ملكة» الذهن، التى تشبه العقل الأرسطى، التى تتأثر بدرجات مختلفة من التطور، وتستطيع، من حيث المبدأ، أن تميز النقطة التى يصل فيها تلاقى الاحتمال إلى برهان مقنع. وهذا هو المعنى الاستدلالى «لا يوجد فى أى نوع من البراهين العينية، سواء فى العلم التجريبى، البحث التاريخى، أو اللاهوت، أى معيار نهائى للصدق والخطأ فى استدلالاتنا إلى جانب الثقة بالمعنى الاستدلالى

(١) Ibid, p. 407.

الذى يعطيها تصديقها»[١]. فنحن إما أن «نرى» أو لا نرى أن قياسًا معينًا صحيح. وعلى نحو مماثل، إما أن نرى، أو لا نرى أن التفسير العقلى لتراكم معين لتلاقى احتمالات مستقلة هو صدق النتيجة التى تتلاقى فيها. وبطبيعة الحال، لا يمكن أن يكون هناك معيار آخر للحكم سوى تقدير العقل للدليل فى حالة معينة.

قد يبدو أن نيومان يشدد على الحالات الذاتية أو السيكولوجية. فهو يقول، مثلاً، إن «اليقين حالة ذهنية: لأن اليقين خاصية للقضايا. والقضايا التى أصفها بأنها يقينية، هى تلك التى أكون متيقنا منها»[٢]. وقد يعطى هذا انطباعًا مؤداه أن أية قضية تكون، فى رأيه، صادقة، بالتأكيد، إذا أحدثت الشعور بأنها يقينية فى موجود بشرى. غير أنه يمضى ليقول إن اليقين فى المسائل العينية ليس «انطباعًا سلبيًا يؤثر على العقل من الخارج... ولكنه معرفة نشطة بقضايا بوصفها صادقة...»[٣]. ولأن «كل شخص يفكر فى مركزه الخاص»[٤]، فإنه لا يمكن أن يكون هناك معيار آخر للدليل أو صحة الاستدلال فى مسائل الواقع العينية سوى رؤية أن الدليل يكفى، أو أن الاستدلال صحيح. لم تكن لدى نيومان نية لأن ينكر موضوعية الصدق. فهو يعنى، بالأحرى، أنه إذا اعتقدنا أن تفكير الإنسان فى مسائل الواقع خاطئ، فإننا لا يمكن إلا أن نسأله أن ينظر مرة ثانية إلى الدليل، وإلى عملية التفكير. وإذا أُعترض على أنه يمكن أن يكون هناك «منطق للكلمات»[٥]؛ أعنى نوع الاستنباط الذى يمكن أن تؤديه الآلة، فإن نيومان

---

(١) Ibid, p. 352

المعنى الاستدلالى هو «قوة الحكم الخاصة بالصدق والخطأ فى مسائل عينية» (Ibid, p. 346) المؤلف.

(٢) Ibid, p. 337.

(٣) Ibid,

(٤) Ibid, p. 338.

(٥) Ibid,

لا ينكر ذلك. غير أنه يصر على أن تمييزًا يجب أن يتم بين منطق الكلمات، والتفكير فى مسائل الواقع. يؤدى الأول إلى تصديق عقلى خالص، وهذا لا يهمه عندما يكتب بوصفه عالم كلام مسيحيًا يريد أن يبرر التصديق الواقعى الحقيقى. إنه لا يشرع فى البرهنة على أن التفكير فى الأدلة المسيحية يمكن ردها إلى منطق الكلمات، أعنى إلى استدلال برهانى صورى. فما يريد أن يبينه هو، بالأحرى، أنه يجب علينا أن نستخدم فى كل القضايا العينية الاستدلال الذى لا يمكن رده، وأن قبول المؤمن لنتيجة التفكير فى الأدلة على المسيحية، لا يمكن، من ثم، وصفه بأنه مجرد وثبة، أو بأنه نتيجة تفكير يتمناه المرء، لأنه لا يطابق نموذجًا من برهان له استخداماته بالتأكيد، غير أنه غير ملائم خارج ميدان معين محدود.

٦- لقد كانت لدينا فرصة من قبل لأن نشير إلى تشابه معين بين تأملات نيومان فى الضمير وتحليلات «جبرييل مارسل» الفينومنولوجية. بيد أن الأحداث العقلية فى حياتهما، ومكوناتهما مختلفة تمامًا، فبينما كان يريد نيومان أن يبرهن على شىء، أى يبين أن الإيمان المسيحى معقول، فإن الباعث الدفاعى أقل وضوحًا عند «مارسل». لقد ساعدت تأملات مارسل الفلسفية على أن ترده إلى المسيحية، فى حين تأملات نيومان الفلسفية تفترض مسبقًا الإيمان المسيحى، بمعنى أنه حالة إيمان يتأمل ذاته. وفى الوقت نفسه، هناك ألوان من التشابه المعينة المحدودة.

وعلى نحو مماثل، على الرغم من الاختلافات العظيمة بين الرجلين، فإن اهتمام نيومان بالاستحسان الشخصى للصدق من حيث إنه أساس للحياة، وبالتعهد الشخصى الذاتى، قد يذكرنا بـ «كيركجور»Kegaard Kier[1]، الذى يقع امتداد حياته تماما (١٨١٣ - ١٨٥٥) داخل حياة نيومان. ولا يفترض ذلك، بالتأكيد،

---

(١) بالنسبة لكيركجور راجع الفصل السابع عشر من المجلد السابع من هذا التاريخ (المؤلف) ، وراجع أيضًا كتابنا كيركجور : رائد الوجودية - المجلد الأول حياته وأعماله، والثانى «فلسفته». (المراجع)

أن نيومان لم يعرف أي شيء على الإطلاق عن المفكر الدينماركي، أو حتى عن وجوده. لكن على الرغم من أن نيومان لم يمض، بالتأكيد، بعيداً كما فعل كيركجور في وصف الصدق بأنه ذاتي، فإن هناك على الرغم من ذلك، درجة معينة من التشابه الروحي بين الرجلين.

أما بالنسبة لإصرار نيومان على الشروط الأخلاقية للتعقب المثمر للصدق في البحث الديني، فإن ذلك أصبح عامًا ومألوفًا لعلم الكلام المسيحي الأكثر حداثة، مثلما يمتلك منظور نيومان، بالفعل، من داخل النفس، بدلاً من الطبيعة الخارجية. وبمعنى آخر، هناك تشابه، على الأقل، بين منظور نيومان لعلم الكلام والمنظور الذي يرتبط في الأزمنة الحديثة باسم «بلوندل» M. Blondel (١٨٦١ – ١٩٤٩)(*).

وهدف هذه الملاحظات هو الآتي. إذا أخذنا نيومان، ببساطة، كما يبقى، فإن هناك أسئلة كثيرة جيدة يرغب مناطقة بريطانيون محدثون في أن يسألوها، واعتراضات يشعرون بأنهم يميلون إلى إثارتها. بيد أنه يبدو أنه من المأمون أن نقول إن نيومان لا يُنظر إليه، الآن، إلا ربما عن طريق مناصرين قليلين، على أنه فيلسوف، يقبل المرء تفكيره، أو يرفضه، حسبما تكون الحالة. ولا أعني بالقول بأنه لا يُنظر إليه الآن، أن أشير إلى أنه يُنظر إليه باستمرار بناء على هذا. فأنا أعني، بالأحرى، أن نمو الاهتمام بفكره الفلسفي، وأسلوب علم كلامه يتفق مع انتشار حركات في الفلسفة، وفي علم الكلام، ينظر إليها على أنه تتشابه مع عناصر في تأملات نيومان. ولذلك، يميل أولئك الذين يهتمون بتأملاته الفلسفية إلى أن ينظروا إليها على أنها مصدر للدافع والإلهام وليس بوصفها مذهبًا نسقيًا جامداً، لم يقصد نيومان، بالتأكيد، أن تكون كذلك على الإطلاق. وفي هذه الحالة يبدو النقد التفصيلي لمسائل معينة متخذلقًا بالضرورة، ويبدو، لأولئك الذين يقيّمون منظور نيومان العام، أنه ليس في محله بصورة كبيرة أو قليلة.

(*) موريس بلوندل (١٨٦١ ـ ٤١ وأحيانًا ١٩٤٩) فيلسوف فرنسي، من أسرة كاثوليكية. من أهم كتبه: « الفعل، الخواطر، الوجود، الفلسفة والروح المسيحي». (المترجم).

ملحق (ب)

مراجع مختصرة
أعمـــــال عامـــــة

من أجل الاختصار، لن نكرر هنا، عناوين التواريخ العامة للفلسفة التى ذكرناها فى القسم الأول من المراجع فى المجلد السابع من هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة». ولن أحاول أن أقدم مراجع عن كل الفلاسفة الذين ذكرتهم فى نص هذا المجلد. وقد ذكرنا، فى حالة عدد معقول من الفلاسفة، أعمالاً فى النص أو فى الهوامش، لم نذكرها هنا.

Adams, G. P. and Montague, W. P. (editors). *Contemporary American Philosophy*. 2 vols. New York, 1930. (Personal Statements.)

Anderson, P. R. and Fisch, M. H. *Philosophy in America*. New York, 1939.

Blau, J. L. *Men and Movements in American Philosophy*. New York, 1939.

Bochenski, I. M. *Contemporary European Philosophy*, translated by D. Nicholl and K. Aschenbrenner. London and Berkeley, 1956.

Brinton, Crane. *English Political Thought in the Nineteenth Century*. Cambridge (Mass.), 1949.

Deledalle, G. *Histoire de la philosophie américaine de la guerre de sécession à la seconde guerre mondiale*. Paris, 1955.

Lamanna, A. P. *La filosofia del novecento*. Florence, 1964.

Merz, J. T. *History of European Thought in the Nineteenth Century*. 4 vols. London, 1896–1914.

Metz, R. *A Hundred Years of British Philosophy*, translated by J. W. Harvey, T. E. Jessop and H. Sturt. London, 1938. (An account of British philosophy from about the middle of the nineteenth century onwards.)

Mueller, W. E. and Sears, L. *The Development of American Philosophy*. Boston, 1940.
Muirhead, J. H. (editor). *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*. 2 vols. London, 1924–5. (The first volume includes statements by, for example, Bosanquet, McTaggart, Bertrand Russell and Schiller, the second by James Ward and G. E. Moore.)
Passmore, J. *A Hundred Years of Philosophy*. London, 1957. (A useful account of philosophy, mainly but not exclusively British, from J. S. Mill, with a concluding chapter on existentialism.)
Riley, I. W. *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*. New York, 1923 (2nd edition).
Schneider, H. W. *A History of American Philosophy*. New York, 1946,
Seth (Pringle-Pattison), A. *English Philosophers and Schools of Philosophy*. London, 1912. (From Francis Bacon to F. H. Bradley.)
Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*. London, 1958. (A clear and succinct account of the development of the modern analytic movement.)
Warnock, M. *Ethics Since 1900*. London, 1960.
Werkmeister, W. H. *A History of Philosophical Ideas in America*. New York, 1949.

Part I: Chapters I–V

1. *General Works Relating to the Utilitarian Movement.*

Albee, E. *A History of English Utilitarianism*. London, 1902.
Davidson, W. L. *Political Thought in England: Bentham to J. S. Mill*. London, 1950.
Guyau, J. M. *La morale anglaise contemporaine*. Paris, 1904 (5th ed.).
Halévy, E. *The Growth of Philosophic Radicalism*, translated by M. Morris, with a preface by A. D. Lindsay. London, 1928.
Laski, H. J. *The Rise of European Liberalism*. London, 1936.
Leslie, S. W. *Political Thought in England. The Utilitarians from Bentham to Mill*. London and New York, 1947.
Mondolfo, R. *Saggi per la storia della morale utilitaria*. 2 vols. Verona and Padua, 1903–4.
Plamentaz, J. *The English Utilitarians*. Oxford, 1949.
Stephen, L. *The English Utilitarians*. 3 vols. London, 1900. (The volumes are devoted respectively to Bentham, James Mill and J. S. Mill.)

2. Bentham

Texts

The Works of Jeremy Bentham, edited by John Bowring. 11 vols. Edinburgh, 1838–43.

Benthamiana, Select Extracts from the Works of Jeremy Bentham, edited by J. H. Burton. Edinburgh, 1843.

Oeuvres de Jérémie Bentham, translated by E. Dumont. 3 vols. Brussels, 1829–30.

Colección de obras del célebre Jeremias Bentham, compiled by E. Dumont with commentaries by B. Anduaga y Espinosa. 14 vols. Madrid, 1841–3.

An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, edited by L. Lafleur. New York, 1948. (The 1876 Oxford edition is a reprint of the 1823 edition.)

Theory of Legislation, translated from the French of E. Dumont by R. Hildreth. London, 1896.

Bentham's Theory of Legislation, edited by C. K. Ogden. London, 1950.

A Fragment on Government, edited by F. C. Montague. London, 1891.

Bentham's Theory of Fictions, edited by C. K. Ogden. London, 1932.

Bentham's Handbook of Political Fallacies, edited by H. A. Larrabee. Baltimore, 1952.

Deontology, or the Science of Morality, edited by J. Bowring. 2 vols. London, 1834.

The Limits of Jurisprudence Defined, edited by C. W. Everett. New York, 1945.

Jeremy Bentham's Economic Writings, Critical Edition based on his Printed Works and Unprinted Manuscripts, edited by W. Stark. 3 vols. London, 1952–4. (Each volume contains an introductory essay. The second appendix, contained in the third volume, is a systematic survey of the surviving Bentham manuscripts.)

Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College, London, edited by A. T. Milne. London, 1937.

Studies

Atkinson, C. M. *Jeremy Bentham, His Life and Work*. London, 1905.

Baumgardt, D. *Bentham and the Ethics of Today*. Princeton (U.S.A.) and London, 1952.

Busch, J. *Die moralische und soziale Ethik Benthams*. Neisse, 1938.

Everett, C. W. *The Education of Jeremy Bentham*. New York, 1931.
Jones, W. T. *Masters of Political Thought: From Machiavelli to Bentham*. London, 1947.
Keeton, G. W. and Schwarzenberger, G. (editors). *Jeremy Bentham and the Law*. London, 1948.
Laski, H. J. *Political Thought in England: Locke to Bentham*. London, 1950.
Mack, M. P. *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas, 1748–1792*. London, 1962.
Mill, J. S. *Mill on Bentham and Coleridge*, edited by F. R. Leavis. London, 1950.
Quintodamo, N. *La morale utilitaristica del Bentham e sua evoluzione nel diritto penale*. Naples, 1936.
Stephen, L. *The English Utilitarians: Vol. I, Jeremy Bentham*. London, 1900.

3. *James Mill*
Texts

History of India. 3 vols. London, 1817. (4th edition, 9 vols., 1848; 5th edition, with continuation by M. H. Wilson, 10 vols., 1858.)
Elements of Political Economy. London, 1821 (3rd and revised edition, 1826).
Analysis of the Phenomena of the Human Mind, edited by J. S. Mill, with notes by A. Bain, A. Findlater and G. Grote. 2 vols. London, 1869.
A Fragment on Mackintosh. London, 1835.

Studies

Bain, A. *James Mill, A Biography*. London 1882.
Bower, G. S. *Hartley and James Mill*. London, 1881.
Hamburger, J. *James Mill and the Art of Revolution*. Yale, 1964.
Ressler, A. *Die Beiden Mill*. Cologne, 1929.
Stephen, L. *The English Utilitarians: Vol. II, James Mill*. London, 1900.

4. *J. S. Mill*
Texts

Collected Works of John Stuart Mill, general editor F. E. L. Priestley. Toronto and London. Vols. XII–XIII, *The Earlier Letters, 1812–*

1848, edited by F. E. Mineka, 1963; vols. II–III, *The Principles of Political Economy*, with an introduction by V. W. Bladen, edited by J. M. Robson, 1965.

Autobiography, edited by H. J. Laski. London, 1952. (Among other editions there is the one edited by J. J. Cross, New York, 1924.)

The Early Draft of J. S. Mill's Autobiography, edited by J. Stillinger. Urbana (Ill.), 1961.

Mill's Utilitarianism reprinted with a Study of the English Utilitarians, by J. Plamentaz. Oxford, 1949.

On Liberty, Considerations on Representative Government, edited with an introduction by R. B. McCallum. Oxford, 1946.

Considerations on Representative Government, edited with an introduction by C. V. Shields. New York, 1958.

A System of Logic. London, 1949 (reprint).

Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. London, 1865.

John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method, edited by E. Nagel. New York, 1950. (Selections, with introductory material, from the *Logic* and the *Examination*.)

Dissertations and Discussions. 5 vols. Boston (U.S.A.), 1865–75.

Mill on Bentham and Coleridge, edited by F. R. Leavis. London, 1950.

Auguste Comte and Positivism. London, 1865.

Inaugural Address at St. Andrews. London, 1867.

Three Essays on Religion. London, 1874. (*Theism*, edited by R. Taylor. New York, 1957.)

John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage, edited by F. A. Hayek. Chicago, 1951. (Contains the Mill–Taylor correspondence.)

Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec les résponses de Comte, edited by L. Lévy-Bruhl. Paris, 1899.

Bibliography of the Published Works of John Stuart Mill, edited by N. MacMinn, J. R. Hinds and J. M. McCrimmon. London, 1945.

Studies

Anschutz, R. P. *The Philosophy of J. S. Mill*. Oxford, 1953. (Illustrates very well the different tendencies in Mill's thought.)

Bain, A. *John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections*. London, 1882.

Borchard, R. *John Stuart Mill, the Man*. London, 1957.

Britton, K. *John Stuart Mill*. Penguin Books, 1953.
Casellato, S. *Giovanni St. Mill e l'utilitarismo inglese*. Padua, 1951.
Castell, A. *Mill's Logic of the Moral Sciences: A Study of the Impact of Newtonism on Early Nineteenth-Century Social Thought*. Chicago, 1936.
Courtney, W. L. *The Metaphysics of John Stuart Mill*. London, 1879.
Cowling, M. *Mill and Liberalism*. Cambridge, 1963.
Douglas, C. *J. S. Mill: A Study of His Philosophy*. London, 1895.
Ethics of John Stuart Mill. Edinburgh, 1897.
Grude-Oettli, N. *John Stuart Mill zwischen Liberalismus und Sozialismus*. Zürich, 1936.
Hippler, F. *Staat und Gesellschaft bei Mill, Marx, Lagarde*. Berlin, 1934.
Jackson, R. *An Examination of the Deductive Logic of John Stuart Mill*. London, 1941.
Kantzer, E. M. *La religion de John Stuart Mill*. Caen, 1914.
Kennedy, G. *The Psychological Empiricism of John Stuart Mill*. Amsterdam, 1928.
Kubitz, O. A. *The Development of John Stuart Mill's System of Logic*. Urbana (Ill.), 1932.
McCosh, J. *An Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy*. New York, 1890 (2nd edition).
Mueller, I. W. *John Stuart Mill and French Thought*. Urbana (Ill.), 1956.
Packe, M. St. John. *The Life of John Stuart Mill*. New York, 1954.
Pradines, M. *Les postulats métaphysiques de l'utilitarisme de Stuart Mill et Spencer*. Paris, 1909.
Ray, J. *La méthode de l'économie politique d'après John Stuart Mill*. Paris, 1914.
Roerig, F. *Die Wandlungen in der geistigen Grundhaltung John Stuart Mills*. Cologne, 1930.
Russell, Bertrand. *John Stuart Mill*. London, 1956. (Bristol Academy Lecture.)
Saenger, S. *John Stuart Mill, Sein Leben und Lebenswerk*. Stuttgart, 1901.
Schauchet, P. *Individualistische und sozialistische Gedanken im Leben John Stuart Mills*. Giessen, 1926.
Stephen, L. *The English Utilitarians:* vol. III, *John Stuart Mill*. London, 1900.

Towney, G. A. *John Stuart Mill's Theory of Inductive Logic*. Cincinnati, 1909.
Watson, J. *Comte, Mill and Spencer*. Glasgow, 1895.
Zuccante, G. *La morale utilitaristica dello Stuart Mill*. Milan, 1899.
Giovanni S. Mill e l'utilitarismo. Florence, 1922.

5. *Herbert Spencer*

Texts

A System of Synthetic Philosophy. 10 vols. London, 1862–93. (For some detailed information about the various editions of the books comprising the *System* see pp. 240–1.)
Epitome of the Synthetic Philosophy, by F. H. Collins. London, 1889 (5th edition, 1901).
Essays, Scientific, Political and Speculative. 3 vols. London, 1891. (Two volumes of *Essays, Scientific, Political and Speculative* appeared at London in 1857 and 1863 respectively and one volume of *Essays, Moral, Political and Aesthetic* at New York in 1865.)
Education, Intellectual, Moral, Physical. London, 1861.
The Man versus The State. London, 1884.
The Nature and Reality of Religion. London, 1885.
Various Fragments. London, 1897.
Facts and Comments. London, 1902.
Autobiography. 2 vols. New York, 1904.

Studies

Allievo, G. *La psicologia di Herbert Spencer*. Turin, 1914 (2nd edition).
Ardigò, R. *L'Inconoscibile di Spencer e il noumeno di Kant*. Padua, 1901.
Asirvatham, E. *Spencer's Theory of Social Justice*. New York, 1936.
Carus, P. *Kant and Spencer*. Chicago, 1889.
Diaconide, E. *Étude critique sur la sociologie de Herbert Spencer*. Paris, 1938.
Duncan, D. *The Life and Letters of Herbert Spencer*. London, 1912.
Elliott, H. *Herbert Spencer*. London, 1917.
Ensor, R. C. *Some Reflections on Spencer's Doctrine that Progress is* Differentiation Oxford 1947

Fiske, J. *Outlines of Cosmic Philosophy*. 2 vols. London, 1874. (These lectures are critical as well as expository of Spencer's thought.)
Gaupp, O. *Herbert Spencer*. Stuttgart, 1897.
Guthmann, J. *Entwicklung und Selbstentfaltung bei Spencer*. Ochsenfurt, 1931.
Häberlin, P. *Herbert Spencers Grundlagen der Philosophie*. Leipzig, 1908.
Hudson, W. H. *Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer*. London, 1909.
Jarger, M. *Herbert Spencers Prinzipien der Ethik*. Hamburg, 1922.
Macpherson, H. *Herbert Spencer, The Man and His Work*. London, 1900.
Parisot, E. *Herbert Spencer*. Paris, 1911.
Parker-Bowne, B. *Kant and Spencer*. New York, 1922.
Ramlow, L. *A. Riehl und Spencer*. Berlin, 1933.
Royce, J. *Herbert Spencer: An Estimate and Review with a chapter of Personal Reminiscences by J. Collier*. New York, 1904.
Rumney, J. *Herbert Spencer's Sociology: A Study in the History of Social Theory*. London, 1934.
Sergi, G. *La sociologia di Herbert Spencer*. Rome, 1903.
Sidgwick, H. *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*. London, 1902.
Solari, G. *L'opera filosofica di Herbert Spencer*. Bergamo, 1904.
Stadler, A. *Herbert Spencers Ethik*. Leipzig, 1913.
Thompson, J. A. *Herbert Spencer*. London, 1906.
Tillett, A. W. *Spencer's Synthetic Philosophy: What It is All About. An Introduction to Justice, 'The Most Important Part'*. London, 1914.

Part II: Chapters VI–X

1. *General Works Relating to British Idealism*

Abbagnano, N. *L'idealismo inglese e americano*. Naples, 1926.
Cunningham, G. W. *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*. New York, 1933.
Dockhorn, K. *Die Staatsphilosophie des englischen Idealismus, ihre Lehre und Wirkung*. Pöppinghaus, 1937.
Haldar, H. *Neo-Hegelianism*. London, 1927.

Milne, A. J. M. *The Social Philosophy of English Idealism.* London, 1962.
Muirhead, J. M. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy.* London, 1931.
Pucelle, J. *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley.* Neuchatel and Paris, 1955. (Can be highly recommended.)

2. *Coleridge*

Texts

Works, edited by W. G. T. Shedd. 7 vols. New York, 1884.
The Friend. 3 vols. London, 1812. (2 vols, 1837).
Biographia Literaria. London, 1817. (Everyman Library, 1906 and reprints.)
Aids to Reflection. 2 vols. London, 1824–5 (with addition of the *Essay on Faith*, 1890).
On the Constitution of Church and State, edited by H. N. Coleridge. London, 1839.
Confessions of an Inquiring Spirit, edited by H. N. Coleridge. London, 1840.
Treatise on Method. London, 1849 (3rd edition).
Essays on His Own Times. 3 vols. London, 1850.
Anima Poetae, edited by E. H. Coleridge. London, 1895.
Letters, edited by E. H. Coleridge. London, 1895.
Unpublished Letters. London, 1932.
The Political Thought of Coleridge, selected by R. J. White. London, 1938.
The Philosophical Lectures of S. T. Coleridge, Hitherto Unpublished, edited by K. Coburn. London, 1949.
The Notebooks of S. T. Coleridge, edited by K. Coburn. 2 vols. London, 1957–62.

Studies

Blunden, E. and Griggs, E. L. (editors). *Coleridge Studies.* London, 1934.
Campbell J. D. *Life of S. T. Coleridge.* London, 1894.
Chambers, E. K. *S. T. Coleridge: A Biographical Study.* Oxford, 1938.
Chinol, E. *Il pensiero di S. T. Coleridge.* Venice, 1953.
Coburn, K. *Inquiring Spirit. A New Presentation of Coleridge* (from published and unpublished writings). London, 1931.
Ferrando, G. *Coleridge.* Florence, 1925.

Green, J. H. *Spiritual Philosophy, Founded on the Teaching of the late S. T. Coleridge.* 2 vols. London, 1865.
Hanson, L. *Life of S. T. Coleridge Early Years.* London, 1938.
Kagey, R. *Coleridge: Studies in the History of Ideas.* New York, 1935.
Lowes, J. L. *The Road to Xanadu: A Study in Ways of the Imagination.* London, 1927 (revised edition 1930).
Muirhead, J. H. *Coleridge as Philosopher.* London, 1930.
Richards, I. A. *Coleridge on Imagination.* London, 1934.
Snyder, A. D. *Coleridge on Logic and Learning.* New Haven, 1929.
Wellek, R. *Immanuel Kant in England.* Princeton, 1931. (Only partly on Coleridge.)
Winkelmann, E. *Coleridge und die kantische Philosophie.* Leipzig, 1933.
Wunsche, W. *Die Staatsauffassung S. T. Coleridge's.* Leipzig, 1934.

3. *Carlyle*

Texts

Works, edited by H. D. Traill. 31 vols. London, 1897–1901.
Sartor Resartus. London, 1841, and subsequent editions.
On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. London, 1841.
Correspondence of Carlyle and R. W. Emerson. 2 vols. London, 1883.
Letters of Carlyle to J. S. Mill, J. Sterling and R. Browning, edited by A. Carlyle. London, 1923.

Studies

Baumgarten, O. *Carlyle und Goethe.* Tübingen, 1906.
Fermi, L. *Carlyle.* Messina, 1939.
Garnett, R. *Life of Carlyle.* London, 1887.
Harrold, C. F. *Carlyle and German Thought, 1819–34.* New Haven, 1934.
Hensel, P. *Thomas Carlyle.* Stuttgart, 1901.
Lammond, D. *Carlyle.* London, 1934.
Lea, F. *Carlyle, Prophet of Today.* London, 1944.
Lehman, B. H. *Carlyle's Theory of the Hero.* Duke, 1939.
Neff, E. *Carlyle and Mill: Mystic and Utilitarian.* New York, 1924.
Carlyle. New York, 1932.
Seillière, E. *L'actualité de Carlyle.* Paris, 1929.
Storrs, M. *The Relation of Carlyle to Kant and Fichte.* Bryn Mawr, 1929.

Taylor, A. C. *Carlyle et la pensée latine*. Paris, 1937.
Wilson, D. A. *Carlyle*. 6 vols. London, 1923–34.

4. *T. H. Green*
Texts

Works, edited by R. L. Nettleship, 3 vols. London, 1885–8. (Contains Green's *Introductions to Hume's Treatise*, lectures on Kant, on Logic and on *The Principles of Political Obligation*, together with a memoir of the philosopher by Nettleship.)
Introductions to Hume's Treatise in vols. 1 and 2 of the *Philosophical Works of David Hume* edited by T. H. Green and T. M. Grose. London, 1874.
Prolegomena to Ethics, edited by A. C. Bradley. London, 1883.
Principles of Political Obligation. London, 1895.

Studies

Günther, O. *Das Verhältnis der Ethik Greens zu der Kants*. Leipzig, 1915.
Fairbrother, W. H. *The Philosophy of T. H. Green*. London, 1896.
Fusai, M. *Il pensiero morale di T. H. Green*. Florence, 1943.
Lamont, W. D. *Introduction to Green's Moral Philosophy*. New York, 1934.
Muirhead, J. H. *The Service of the State: Four lectures on the Political Teaching of Green*. London, 1908.
Pucelle, J. *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. I, Métaphysique–Morale*. Louvain, 1961. (A thorough and sympathetic study.)

5. *E. Caird*
Texts

A Critical Account of the Philosophy of Kant. Glasgow, 1877. (Revised edition in 2 vols. with the title *The Critical Philosophy of Kant*, Glasgow, 1889.)
Hegel. Edinburgh, 1883.
The Social Philosophy and Religion of Comte. Glasgow, 1885.
Essays on Literature and Philosophy. 2 vols. Glasgow, 1892.
The Evolution of Religion. 2 vols. Glasgow, 1893.
The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, 2 vols. Glasgow, 1904.

Studies

Jones, H. and Muirhead, J. H. *The Life and Philosophy of Edward Caird*. London, 1921.

6. *Bradley*

Texts

The Presuppositions of Critical History. London, 1874.

Ethical Studies. London, 1876 (2nd edition, 1927).

Mr. Sidgwick's Hedonism. London, 1877.

The Principles of Logic. London, 1883 (2nd edition with Terminal Essays in 2 vols, 1922.)

Appearance and Reality. London, 1893 (2nd edition with Appendix, 1897).

Essays on Truth and Reality. London, 1914.

Aphorisms. Oxford, 1930.

Collected Essays. 2 vols. Oxford, 1935. (This work includes *The Presuppositions of Critical History*.)

Studies

Antonelli, M. A. *La metafisica di F. H. Bradley*. Milan, 1952.

Campbell, C. A. *Scepticism and Construction. Bradley's Sceptical Principle as the Basis of Constructive Philosophy*. London, 1931.

Chappuis, A. *Der theoretische Weg Bradleys*. Paris, 1934.

Church, R. W. *Bradley's Dialectic*. London, 1942.

De Marneffe, J. *La preuve de l'Absolu chez Bradley. Analyse et critique de la méthode*. Paris, 1961.

Kagey, R. *The Growth of Bradley's Logic*. London, 1931.

Keeling, S. V. *La nature de l'expérience chez Kant et chez Bradley*. Montpellier, 1925.

Lomba, R. M. *Bradley and Bergson*. Lucknow, 1937.

Lofthouse, W. F. *F. H. Bradley*. London, 1949.

Mack, R. D. *The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey*. New York, 1945.

Ross, G. R. *Scepticism and Dogma: A Study in the Philosophy of F. H. Bradley*. New York, 1940.

Schüring, H.-J. *Studie zur Philosophie von F. H. Bradley*. Meisenheim am Glan, 1963.

Segerstedt, T. T. *Value and Reality in Bradley's Philosophy*. Lund, 1934.

Taylor, A. E. *F. H. Bradley*. London, 1924. (British Academy lecture.)

Wollheim, R. *F. H. Bradley*. Penguin Books, 1959.

In *Mind* for 1925 there are articles on Bradley by G. D. Hicks, J. H. Muirhead, G. F. Stout, F. C. S. Schiller, A. E. Taylor and J. Ward.

7. Bosanquet

Texts

Knowledge and Reality. London, 1885.

Logic, or the Morphology of Knowledge. 2 vols. London, 1888.

Essays and Addresses. London, 1889.

A History of Aesthetic. London, 1892.

The Civilization of Christendom and Other Studies. London, 1893.

Aspects of the Social Problem. London, 1895.

The Essentials of Logic. London, 1895.

Companion to Plato's Republic. London, 1895.

Rousseau's Social Contract. London, 1895.

Psychology of the Moral Self. London, 1897.

The Philosophical Theory of the State. London, 1899.

The Principle of Individuality and Value. London, 1912.

The Value and Destiny of the Individual. London, 1913.

The Distinction between Mind and Its Objects. London, 1913.

Three Lectures on Aesthetics. London, 1915.

Social and International Ideals. London, 1917.

Some Suggestions in Ethics. London, 1918.

Implication and Linear Inference. London, 1920.

What Religion Is. London, 1920.

The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy. London, 1921.

Three Chapters on the Nature of Mind. London, 1923.

Science and Philosophy and Other Essays, edited by J. H. Muirhead and R. C. Bosanquet. London, 1927.

Studies

Bosanquet, H. *Bernard Bosanquet*. London, 1924.

Houang, F. *La néo-hégelianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet*. Paris, 1954.

De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée

religieuse du néo-hégelien anglais Bernard Bosanquet. Paris, 1954.

Muirhead, J. H. (editor). *Bosanquet and His Friends: Letters Illustrating Sources and Development of His Philosophical Opinions.* London, 1935.

Pfannenstil, B. *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State.* Lund, 1936.

8. *McTaggart*

Texts

Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1896 (2nd edition 1922).

Studies in the Hegelian Cosmology. Cambridge, 1901 (2nd edition, 1918).

Some Dogmas of Religion. London, 1906, (2nd edition, with biographical introduction by C. D. Broad, 1930).

A Commentary on Hegel's Logic. Cambridge, 1910 (new edition, 1931).

The Nature of Existence. 2 vols. Cambridge, 1921–7. (The second vol. is edited by C. D. Broad.)

Philosophical Studies, edited, with an introduction by S. V. Keeling, London, 1934. (Mainly a collection of published articles, including that on the unreality of time.)

Studies

Broad, C. D. *Examination of McTaggart's Philosophy.* 2 vols. Cambridge, 1933–8.

Dickinson, G. Lowes. *McTaggart, a Memoir.* Cambridge, 1931.

Part III: Chapters XI–XIII

1. *General Works Relating to Idealism in America*

Abbagnano, N. *L'idealismo inglese e americano.* Naples, 1926.

Adams, G. P. *Idealism and the Modern Age.* New Haven, 1919.

Barrett, C. and Others. *Contemporary Idealism in America.* New York, 1932.

Cunningham, G. W. *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy.* New York, 1933.

Frothingham, O. B. *Transcendentalism in New England.* New York, 1876.

Jones, A. L. *Early American Philosophers.* New York, 1898.
Miller, P. *The New England Mind: The Seventeenth Century.* New York, 1939.
Parrington, V. L. *Main Currents of American Thought.* New York, 1927.
Riley, I. W. *American Philosophy: The Early Schools.* New York, 1907.
Rogers, A. K. *English and American Philosophy Since 1800.* New York, 1922.
Royce, J. *Lectures on Modern Idealism.* New Haven, 1919.
Schneider, H. W. *The Puritan Mind.* New York, 1930.
A History of American Philosophy. New York, 1946.
Stovall, F. *American Idealism.* Oklahoma, 1943.

2. *Emerson*

Texts

The Complete Works of Ralph Waldo Emerson, edited by E. W. Emerson. 12 vols. Boston, 1903–4. (Fireside edition, Boston, 1909.)
Works, 5 vols. London, 1882–3.
6 vols., edited by J. Morley, London, 1883–4.
The Journals of Ralph Waldo Emerson, edited by E. W. Emerson and W. F. Forbes. 10 vols. Boston, 1909–14.
The Letters of Ralph Waldo Emerson, edited by R. L. Rusk. New York, 1939.

Studies

Alcot, A. B. *R. W. Emerson, Philosopher and Seer.* Boston, 1882.
Bishop, J. *Emerson on the Soul.* Cambridge (Mass.), and London, 1965.
Cabot, J. E. *A Memoir of R. W. Emerson.* 2 vols. London, 1887.
Cameron, K. W. *Emerson the Essayist: An Outline of His Philosophical Development through 1836.* 2 vols. Raleigh (N.C.), 1945.
Carpenter, F. I. *Emerson and Asia.* Cambridge (Mass.), 1930.
Emerson Handbook. New York, 1953.
Christy, A. *The Orient in American Transcendentalism.* New York, 1932.
Firkins, O. W. *R. W. Emerson.* Boston, 1915.
Garnett, R. *Life of Emerson.* London, 1888.
Gray, H. D. *Emerson: A Statement of New England Transcendentalism as Expressed in the Philosophy of Its Chief Exponent.* Palo Alto (Calif.), 1917.

Hopkins, V. C. *Spires of Form: A Study of Emerson's Aesthetic Theory*. Cambridge (Mass.), 1951.

James, W. *Memories and Studies*. New York, 1911. (Includes an address on Emerson.)

Masters, E. L. *The Living Thoughts of Emerson*. London, 1948.

Matthiessen, F. O. *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. London and New York, 1941.

Michaud, R. *Autour d'Emerson*. Paris, 1924.

La vie inspirée d'Emerson. Paris, 1930.

Mohrdieck, M. *Demokratie bei Emerson*. Berlin, 1943.

Paul, S. *Emerson's Angle of Vision*. Cambridge (Mass.), 1952.

Perry, B. *Emerson Today*. New York, 1931.

Reaver, J. R. *Emerson as Myth-Maker*. Gainesville (Flor.), 1954.

Rusk, R. L. *The Life of Ralph Waldo Emerson*. New York, 1949.

Sahmann, P. *Emersons Geisteswelt*. Stuttgart, 1927.

Sanborn, F. B. (editor). *The Genius and Character of Emerson*. Boston, 1885.

Simon, J. *R. W. Emerson in Deutschland*. Berlin, 1937.

Whicher, S. B. *Freedom and Fate: An Inner Life of Ralph Waldo Emerson*. Philadelphia, 1953.

3. *Royce*

Texts

The Religious Aspect of Philosophy. Boston, 1885.

California: A Study of American Character. Boston, 1886.

The Spirit of Modern Philosophy. Boston, 1892.

The Conception of God: A Philosophical Discussion concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality. New York, 1897. (This work, by several authors, includes Royce's intervention at a philosophical discussion in 1895.)

Studies of Good and Evil. New York, 1898.

The World and the Individual. 2 vols. New York, 1900–1.

The Conception of Immortality. Boston, 1900.

The Philosophy of Loyalty. New York, 1908.

Race Questions, Provincialisms and Other American Problems. New York and London, 1908.

William James and Other Essays on the Philosophy of Life. New York, 1911.

The Sources of Religious Insight. Edinburgh, 1912.

The Problem of Christianity. 2 vols. New York, 1913.

War and Insurance. New York, 1914.
Lectures on Modern Idealism. New Haven, 1919. (Edition by J. E. Smith, New York and London, 1964.)
Royce's Logical Essays, edited by D. S. Robinson. Dubuque (Iowa), 1951.
Josiah Royce's Seminar 1913–14, as recorded in the notebooks of H. Costello, edited by G. Smith. New Brunswick, 1963.

Studies

Albeggiani, F. *Il sistema filosofico di Josiah Royce*. Palermo, 1930.
Amoroso, M. L. *La filosofia morale di Josiah Royce*. Naples, 1929.
Aronson, M. J. *La philosophie morale de Josiah Royce*. Paris, 1927.
Cotton, J. H. *Royce on the Human Self*. Cambridge (Mass.), 1954.
Creighton, J. E. (editor). *Papers in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday*. New York, 1916.
De Nier, M. *Royce*. Brescia, 1950.
Dykhuizen, G. *The Conception of God in the Philosophy of Josiah Royce*. Chicago, 1936.
Fuss, P. *The Moral Philosophy of Josiah Royce*. Cambridge (Mass.), 1965.
Galgano, M. *Il pensiero filosofico di Josiah Royce*. Rome, 1921.
Humbach, K. T. *Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce*. Heidelberg, 1962.
Loewenberg, J. *Royce's Synoptic Vision*. Baltimore, 1955.
Marcel, G. *La métaphysique de Royce*. Paris, 1945.
Olgiati, F. *Un pensatore americano: Josiah Royce*. Milan, 1917.
Smith, J. E. *Royce's Social Infinite*. New York, 1950.

Part IV: Chapters XIV–XVI

1. *General Works Relating to Pragmatism*

Baumgarten, E. *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*. Frankfurt, 1938.
Bawden, H. H. *Pragmatism*. New York, 1909.
Berthelot, R. *Un romantisme utilitaire*. 3 vols. Paris, 1911–13.
Childs, J. L. *American Pragmatism and Education: An Interpretation and Analysis*. New York, 1956.

Chiocchetti, E. *Il pragmatismo*. Milan, 1926.
Hook, S. *The Metaphysics of Pragmatism*. Chicago, 1927.
Kennedy, G. (editor). *Pragmatism and American Culture*. Boston, 1950.
Lamanna, E. P. *Il pragmatismo anglo-americano*. Florence, 1952.
Leroux, E. *Le pragmatisme américain et anglais*. Paris, 1922.
Mead, G. H. *The Philosophy of the Present*. Chicago, 1932.
Moore, A. W. *Pragmatism and Its Critics*. Chicago, 1910.
Moore, E. C. *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey*. New York, 1961.
Morris, C. W. *Six Theories of Mind*. Chicago, 1932.
Murray, D. L. *Pragmatism*. London, 1912.
Perry, R. B. *Present Philosophical Tendencies*. New York, 1912.
Pratt, J. B. *What is Pragmatism?* New York, 1909.
Simon, P. *Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie*. Paderborn, 1920.
Spirito, U. *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*. Florence, 1921.
Stebbing, L. S. *Pragmatism and French Voluntarism*. Cambridge, 1914.
Sturt, H. (editor). *Personal Idealism*. London, 1902.
Van Wessep, H. B. *Seven Sages: The Story of American Philosophy*. New York, 1960. (Includes Chapters on James, Dewey and Peirce.)
Wahl, J. A. *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris, 1920.
Wiener, P. P. *Evolution and the Founders of Pragmatism*. Cambridge (Mass.), 1949.

2. *Peirce*

Texts

Collected Papers of Charles Sanders Peirce. 8 vols. Cambridge, Mass. Volumes I–VI, edited by C. Hartshorne and P. Weiss and first published 1931–5, have been re-issued in 1960 as three volumes. Volumes VII–VIII, edited by A. W. Burke, were published in 1958.

There are also some books of selections, such as:

Chance, Love and Logic, edited by M. R. Cohen, with a supplementary essay by J. Dewey, New York, 1923.

The Philosophy of Peirce. Selected Writings, edited by J. Buchler. London, 1940 (reprint, New York, 1955).
Essays in the Philosophy of Science, edited by V. Tomas. New York, 1957.
Values in a Universe of Chance, edited by P. P. Wiener. Stanford and London, 1958.

Studies

Boler, J. F. *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*. Seattle, 1963.
Buchler, J. *Charles Peirce's Empiricism*. London, 1939.
Carpenter, F. I. *American Literature and the Dream*. New York, 1955. (Includes a chapter on Peirce.)
Feibleman, J. K. *An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System*. New York, 1946; London, 1960.
Freeman, E. *The Categories of Charles Peirce*. La Salle (Ill.), 1934.
Gallie, W. B. *Peirce and Pragmatism*. Penguin Books, 1952.
Goudge, T. A. *The Thought of C. S. Peirce*. Toronto and London, 1950.
Guccione Monroy, A. *Peirce e il pragmatismo americano*. Palermo, 1959.
Kempski, J. V. *C. A. Peirce und der Pragmatismus*. Stuttgart and Cologne, 1952.
Mullin, A. A. *Philosophical Comments on the Philosophies of C. S. Peirce and L. Wittgenstein*. Urbana (Ill.), 1961.
Murphey, M. G. *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge (Mass.), 1961.
Thompson, M. *The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce*. Chicago and London, 1953.
Wennerberg, H. *The Pragmatism of C. S. Peirce*. Lund, 1963.
Wiener, P. P. and Young F. H. (editors). *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge (Mass.), 1952.

3. *James*

Texts

The Principles of Psychology. New York, 1890.
The Will to Believe and Other Essays. New York and London, 1897 (reprint New York, 1956).
The Varieties of Religious Experience. New York and London, 1902.
Pragmatism. New York and London, 1907.

The Meaning of Truth. New York and London, 1909.
A Pluralistic Universe. New York and London, 1909.
Some Problems of Philosophy. New York and London, 1911.
Memories and Studies. New York and London, 1911.
Essays in Radical Empiricism. New York and London, 1912.
Collected Essays and Reviews. New York and London, 1920.
The Letters of William James, edited by H. James. 2 vols. Boston, 1926.
Annotated Bibliography of the Writings of William James, edited by R. B. Perry. New York, 1920.

Studies

Bixler, J. S. *Religion in the Philosophy of William James*. Boston, 1926.
Blau, T. *William James: sa théorie de la connaissance et de la verité*. Paris, 1933.
Boutroux, E. *William James*. Paris, 1911. (English translation by A. and B. Henderson, London, 1912.)
Bovet, P. *William James psychologue: l'intérêt de son oeuvre pour les éducateurs*. Saint Blaise, 1911.
Busch, K. A. *William James als Religionsphilosoph*. Göttingen, 1911.
Carpio, A. P. *Origen y desarrollo de la filosofia norteamericana. William James y el pragmatismo*. Buenos Aires, 1951.
Castiglioni, G. *William James*. Brescia, 1946.

Compton, C. H. (compiler). *William James: Philosopher and Man*. New York, 1957. (Quotations and References in 652 books.)
Cugini, U. *L'empirismo radicale di W. James*. Naples, 1925.
Kallen, H. M. *William James and Henri Bergson*. Chicago, 1914.
Knight, M. *William James*. Penguin Books, 1950.
Knox, H. V. *The Philosophy of William James*. London, 1914.
Le Breton, M. *La personnalité de William James*. Paris, 1929.
Maire, G. *William James et le pragmatisme religieux*. Paris, 1934.
Menard, A. *Analyse et critique des 'Principes de la Psychologie' de William James*. Paris, 1911.
Morris, L. *William James*. New York, 1950.
Nassauer, K. *Die Rechtsphilosophie von William James*. Bremen, 1943.
Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. 2 vols. Boston, 1935. (This is the standard biography.)
The Thought and Character of William James. Briefer

Version. New York, 1954.
In the Spirit of William James. New Haven, 1938.
Reverdin, H. *La notion d'expérience d'après William James.* Geneva, 1913.
Roback, A. A. *William James, His Marginalia, Personality and Contribution.* Cambridge (Mass.), 1942.
Royce, J. *William James and Other Essays on the Philosophy of Life.* New York, 1911.
Sabin, E. E. *William James and Pragmatism.* Lancaster (Pa.), 1916.
Schmidt, H. *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei William James und seine Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus.* Heidelberg, 1959.
Switalski, W. *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James.* Braunsberg, 1910.
Turner, J. E. *Examination of William James' Philosophy.* New York, 1919.

There are several collections of essays by various authors such as:
Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James. New York, 1908.
In Commemoration of William James, 1842–1942. New York, 1942.
William James, the Man and the Thinker. Madison (Wis.), 1942.

4. *Schiller*
Texts

Riddles of the Sphinx. First published anonymously (by 'a Troglodyte') at London in 1891, then with the author's name at New York in 1894.
New edition, with sub-title *A Study in the Philosophy of Humanism.* London, 1910.

Axioms as Postulates, in *Personal Idealism*, edited by H. Sturt, London, 1902.
Humanism, Philosophical Essays. London, 1903 (2nd edition, 1912).
Studies in Humanism. London, 1907 (2nd edition, 1912).
Plato or Protagoras? London, 1908.
Formal Logic: A Scientific and Social Problem. London, 1912 (2nd edition, 1931).
Problems of Belief. London, 1924.
Why Humanism?, in *Contemporary British Philosophy*, First Series,

edited by J. H. Muirhead. London, 1924.
Tantalus, or The Future of Man. London, 1924.
Eugenics and Politics. London, 1926.
Pragmatism, in *Encyclopædia Britannica,* 14th edition, 1929.
Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge. London, 1929.
Social Decay and Eugenical Reform. London, 1932.
Must Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy. London, 1934.

Studies

Abel, R. *The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller.* New York and London, 1955.
Marett, R. *Ferdinand Canning Scott Schiller.* London, 1938. (British Academy lecture.)
White, S. S. *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey.* Chicago, 1940.

5. *Dewey*

Texts

Psychology. New York, 1887 (3rd revised edition, 1891).
Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding. A Critical Exposition. Chicago, 1888.
The Ethics of Democracy. Ann Arbor, 1888.
Applied Psychology. Boston, 1889.
Outlines of a Critical Theory of Ethics. Ann Arbor, 1891.
The Study of Ethics: A Syllabus. Ann Arbor, 1894.
The Psychology of Number and Its Applications to Methods of Teaching Arithmetic (with J. A. McLellan). New York, 1895.
The Significance of the Problem of Knowledge. Chicago, 1897.
My Pedagogic Creed. New York, 1897.
Psychology and Philosophic Method. Berkeley, 1899.
The School of Society. Chicago, 1900 (revised edition, 1915).
The Child and the Curriculum. Chicago, 1902.
The Educational Situation. Chicago, 1902.
Studies in Logical Theory (with Others). Chicago, 1903.
Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality. Chicago, 1903.
Ethics (with J. H. Tufts). New York, 1908.
How We Think. New York, 1910.

The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought. New York, 1910.
Educational Essays, edited by J. J. Findlay. London, 1910.
Interest and Effort in Education. Boston, 1913.
German Philosophy and Politics. New York, 1915 (revised edition, 1942).
Schools of Tomorrow (with E. Dewey). New York, 1915.
Democracy and Education. New York, 1916.
Essays in Experimental Logic. Chicago, 1916.
Reconstruction in Philosophy. New York, 1920 (enlarged edition, 1948).
Letters from China and Japan (with A. C. Dewey, edited by E. Dewey. New York, 1920).
Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology. New York, 1922.
Experience and Nature. Chicago, 1925 (revised edition, 1929).
The Public and Its Problems. New York, 1927 (2nd edition, 1946).
Characters and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy, edited by J. Ratner. 2 vols. New York, 1929.
Impressions of Soviet Russia and the Revolutionary World, Mexico, China, Turkey. New York, 1929.
The Quest for Certainty. New York, 1929.
Individualism, Old and New (reprinted articles), New York, 1930.
Philosophy and Civilization. New York, 1931.
Art as Experience. New York, 1934.
A Common Faith. New Haven, 1934.
Education and The Social Order. New York, 1934.
Liberalism and Social Action. New York, 1935.
The Teacher and Society (with Others). New York, 1937.
Experience and Education. New York, 1938.
Logic: The Theory of Inquiry. New York, 1938.
Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy, edited by J. Ratner. New York, 1939. (Mostly selections from published writings.)
Theory of Valuation. Chicago, 1939.
Freedom and Culture. New York, 1939.
Education Today, edited by J. Ratner. New York, 1940.
Knowing and the Known (with A. F. Bentley). Boston, 1949.
There are several books of selections and compilations based on

Dewey's writings, such as:
Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy, edited by J. Ratner. New York, 1939.

Dictionary of Education, edited by R. B. Winn. New York, 1959.
Dewey on Education, selected with an introduction and notes by M. S. Dworkin. New York, 1959.
For fuller bibliographies see:
A Bibliography of John Dewey, 1882–1939, by M. H. Thomas and H. W. Schneider, with an introduction by H. W. Schneider. New York, 1939.
The Philosophy of John Dewey, edited by P. A. Schilpp. New York, 1951 (2nd edition).

Studies

Baker, M. *Foundation of John Dewey's Educational Theory*. New York, 1955.
Baumgarten, E. *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*. Frankfurt, 1938.
Bausola, A. *L'etica di John Dewey*. Milan, 1960.
Brancatisano, F. *La posizione di John Dewey nella filosofia moderna*. Turin, 1953.
Buswell, J. O. *The Philosophies of F. R. Tennant and J. Dewey*. New York, 1950.
Child, A. *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*. Berkeley, 1953.
Corallo, G. *La pedagogia di Giovanni Dewey*. Turin, 1950.
Crosser, P. K. *The Nihilism of John Dewey*. New York, 1955.
Edman, I. *John Dewey, His Contribution to the American Tradition*. Indianopolis (Ind.), 1955.
Feldman, W. T. *The Philosophy of John Dewey. A Critical Analysis*. Baltimore, 1934.
Fleckenstein, N. J. *A Critique of John Dewey's Theory of the Nature and the Knowledge of Reality in the Light of the Principles of Thomism*. Washington, 1954.
Geiger, G. R. *John Dewey in Perspective*. London and New York, 1938.
Gillio-Tos, M. T. *Il pensiero di John Dewey*. Naples, 1938.
Grana, G. *John Dewey e la metodologia americana*. Rome, 1955.
Gutzke, M. G. *John Dewey's Thought and Its Implications for Christian Education*. New York, 1956.

Handlin, O. *John Dewey's Challenge to Education: Historical Perspectives on the Cultural Context*. New York, 1959.
Hook, S. *John Dewey: An Intellectual Portrait*. New York, 1939.
Leander, F. *The Philosophy of John Dewey. A Critical Study*. Göteborg, 1939.
Levitt, M. *Freud and Dewey on the Nature of Man*. New York, 1960.
Mack, R. D. *The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey*. New York, 1945.
Mataix, A. (S.J.), *La norma moral en John Dewey*. Madrid, 1964.
Nathanson, J. *John Dewey*. New York, 1951.
Roth, R. J., (S.J.). *John Dewey and Self-Realization*. Englewood Cliffs (N.J.), 1963.
Thayer, H. S. *The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic*. New York and London, 1952.
White, M. G. *The Origin of Dewey's Instrumentalism*. New York, 1943.
White, S. S. *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey*. Chicago, 1940.

Symposia on Dewey:

John Dewey, The Man and His Philosophy, edited by S. S. White. Cambridge (Mass.), 1930. (Discourses in honour of Dewey's seventieth birthday.)
The Philosopher of the Common Man, edited by S. S. White. New York, 1940. (Essays in celebration of Dewey's eightieth birthday.)
The Philosophy of John Dewey, edited by P. A. Schilpp. New York, 1951 (2nd edition).
John Dewey: Philosopher of Science and Freedom, edited by S. Hook. New York, 1950.
John Dewey and the Experimental Spirit in Philosophy, edited by C. W. Hendel. New York, 1959.
John Dewey: Master Educator, edited by W. W. Brickman and S. Lehrer. New York, 1959.
Dialogue on John Dewey, edited by C. Lamont. New York, 1959.
John Dewey: His Thought and Influence, edited by J. Blewett. New York, 1960.

Part V: Chapters XVII–XXI[1]

1. *Some general works describing or illustrating recent philosophy, especially in Great Britain.*

Adams, G. P. and Montague, W. P. (editors). *Contemporary American Philosophy*. 2 vols. New York, 1930.

Ayer, A. J. and Others. *The Revolution in Philosophy*. London, 1956. (Broadcast Talks.)

Black, M. *Language and Philosophy*. Ithaca and London, 1949.

Problems of Analysis: Philosophical Essays. Ithaca and London, 1954.

Blanshard, B. *Reason and Analysis*. London and New York, 1962. (A critical discussion of linguistic philosophy.)

Boman, L. *Criticism and Construction in the Philosophy of the American New Realism*. Stockholm, 1955.

[1] No bibliography has been supplied for Wittgenstein, as his philosophical ideas have been mentioned only in general discussion or incidentally.

Charlesworth, M. *Philosophy and Linguistic Analysis*. Pittsburgh and Louvain, 1959. (Critical as well as historical.)

Drake, D. and Others. *Essays in Critical Realism*. New York and London, 1921.

Flew, A. G. N. (editor). *Logic and Language* (first series). Oxford, 1951.

Logic and Language (second series). Oxford, 1955.

Essays in Conceptual Analysis. Oxford, 1953.

New Essays in Philosophical Theology. London, 1955.

Gellner, E. *Words and Things*. London, 1959. (A very critical treatment of linguistic philosophy in England.)

Ginestier, P. *La pensée anglo-saxonne depuis 1900*. Paris, 1956.

Holt, E. B. and Others. *The New Realism*. New York, 1912.

Kremer, R. P. *Le néo-realisme américain*. Louvain, 1920.

La théorie de la connaissance chez les néo-realistes anglais. Louvain, 1928.

Lewis, H. D. (editor). *Contemporary British Philosophy* (third series). London, 1956.

Linsky, L. (editor). *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana (Ill.), 1952.

Mace, C. A. (editor). *British Philosophy in the Mid-Century*. London, 1957.

MacIntyre, A. (editor). *Metaphysical Beliefs*. London, 1957.
Muirhead, J. H. *Rule and End in Morals*. London, 1932. (Discusses the ethical issues treated by Prichard, Carritt, Ross, Joseph, and others.)
Pears, D. F. (editor). *The Nature of Metaphysics*. London, 1957. (Broadcast Talks.)
Sellars, R. W. and Others. *Essays in Critical Realism*. New York and London, 1920.
Urmson, J. O. *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*. Oxford, 1956.
Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*. (A clear account of the development of the analytic movement.)
Warnock, M. *Ethics Since 1900*. London, 1960. (Mainly on the development of English ethical theory from Bradley. But discusses the ideas of the American philosopher C. L. Stevenson and contains a chapter on Sartre.)

2. *G. E. Moore*
Texts

Principia Ethica. Cambridge, 1903 (2nd edition, 1922; new edition, 1960).
Ethics. London, 1912 (and reprints).
Philosophical Studies. London, 1922 (new edition, 1960). (This work includes 'The Refutation of Idealism' from *Mind*, 1903.)
Some Main Problems of Philosophy. London, 1953. (This volume includes some hitherto unpublished lectures delivered in the winter of 1910–11.)
Philosophical Papers. London, 1959. (This volume includes 'A Defence of Common Sense' from *Contemporary British Philosophy*, Second Series, 1925.)
Commonplace Book, 1919–1953, edited by C. Lewy. London, 1962.

Studies

Braithwaite, R. B. *George Edward Moore, 1873–1958*. London, 1963. (British Academy lecture.)
Schilpp, P. A. (editor). *The Philosophy of G. E. Moore*. New York, 1952.
White, A. R. *G. E. Moore: A Critical Exposition*. Oxford, 1958.

3. *Russell*
Texts

German Social Democracy. London and New York, 1896.
An Essay on the Foundations of Geometry. Cambridge, 1897.
A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. Cambridge, 1900.
The Principles of Mathematics. Cambridge, 1903.
Principia Mathematica (with A. N. Whitehead). 3 vols. Cambridge, 1910–13 (2nd edition, 1927–35).
Philosophical Essays (reprinted articles). London and New York, 1910.
The Problems of Philosophy. London and New York, 1912.
Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. London and Chicago, 1914 (revised edition, 1929).
The Philosophy of Bergson (controversy with Professor H. W. Carr). London, Glasgow and Cambridge, 1914.
Scientific Method in Philosophy. Oxford, 1914.
War, the Offspring of Fear (pamphlet). London, 1915.
Principles of Social Reconstruction. London, 1916 (2nd edition, 1920).
Policy of the Entente, 1904–1914: A Reply to Professor Gilbert Murray (booklet). Manchester and London, 1916.
Justice in War-Time. London and Chicago, 1916 (2nd edition, 1924).
Political Ideals. New York, 1917.
Mysticism and Logic and Other Essays (reprinted essays). London and New York, 1918.
Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism. London, 1918.
Introduction to Mathematical Philosophy. London and New York, 1919.
The Practice and Theory of Bolshevism. London and New York, 1920 (2nd edition, 1949).
The Analysis of Mind. London, 1921; New York, 1924.
The Problem of China. London and New York, 1922.
Free Thought and Official Propaganda (lecture). London and New York, 1922.
The Prospects of Industrial Civilization (with D. Russell). London and New York, 1923.
The ABC of Atoms. London and New York, 1923.
Icarus, or the Future of Science (booklet). London and New York, 1924.
How To Be Free and Happy (lecture). New York, 1924.
The ABC of Relativity. London and New York, 1925 (revised edition, 1958).

On Education, Especially in Early Childhood. London and New York, 1926. (In America with the title *Education and the Good Life.*)
The Analysis of Matter. London and New York, 1927 (reprint, 1954).
An Outline of Philosophy. London and New York, 1927. (In America with the title *Philosophy.*)
Selected Papers of Bertrand Russell (selected and introduced by Russell). New York, 1927.
Sceptical Essays (largely reprints). London and New York, 1928.
Marriage and Morals. London and New York, 1929.
The Conquest of Happiness. London and New York, 1930.
The Scientific Outlook. New York, 1931.
Education and the Social Order. London and New York, 1932. (In America with the title *Education and the Modern World.*)
Freedom and Organization, 1814–1914. London and New York, 1934. (In America with the title *Freedom versus Organization.*)
In Praise of Idleness and Other Essays. New York, 1935.
Religion and Science. London and New York, 1935.
Which Way to Peace? London, 1936.
The Amberley Papers (with P. Russell.) 2 vols. London and New York, 1937.
Power: A New Social Analysis. London and New York, 1938.
An Inquiry into Meaning and Truth. London and New York, 1940.
Let the People Think (essays). London, 1941.
A History of Western Philosophy: Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. London and New York, 1945 (2nd edition, 1961).
Human Knowledge: Its Scope and Limits. London and New York, 1948.
Authority and the Individual. London and New York, 1949.
Unpopular Essays (largely reprints). London and New York, 1950.
The Impact of Science on Society (lectures). New York, 1951.
New Hopes for a Changing World. London, 1951.
Human Society in Ethics and Politics. London and New York, 1954.
Logic and Knowledge: Essays, 1901–1950, edited by R. C. Marsh. London and New York, 1956. (This volume includes Russell's 1918 lectures on the philosophy of logical atomism, also the article on logical atomism written for *Contemporary British Philosophy,* First Series, 1924.)

Why I am not a Christian, and Other Essays. London and New York, 1957.
My Philosophical Development. London and New York, 1959.
Wisdom of the West. London, 1959.
Has Man a Future? Penguin Books, 1961.
Fact and Fiction. London, 1961.

Studies

Clark, C. H. D. *Christianity and Bertrand Russell.* London, 1958.
Dorward, A. *Bertrand Russell.* London, 1951. (A booklet written for the British Council and the National Book League.)
Feibleman, J. K. *Inside the Great Mirror. A Critical Examination of the Philosophy of Russell, Wittgenstein and their Followers.* The Hague, 1958.
Fritz, C. A. *Bertrand Russell's Construction of the External World.* New York and London, 1952.
Götlind, E. *Bertrand Russell's Theories of Causation.* Upsala, 1952.
Jourdain, P. E. B. *The Philosophy of Mr. Bertrand Russell* (satire). London and Chicago, 1918.
Leggett, H. W. *Bertrand Russell* (pictorial biography). London, 1949.
Lovejoy, A. O. *The Revolt Against Dualism.* Chicago, 1930. (Chapters 6–7 treat of Russell's theory of mind.)
McCarthy, D. G. *Bertrand Russell's Informal Freedom.* Louvain, 1960 (doctorate dissertation).
Riveroso, E. *Il pensiero di Bertrand Russell.* Naples, 1958.
Santayana, G. *Winds of Doctrine.* London, 1913. (Includes a study of Russell's philosophy.)
Schilpp, P. A. (editor). *The Philosophy of Bertrand Russell.* New York, 1946 (2nd edition).
Urmson, J. O. *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars.* Oxford, 1956. (Includes a critical discussion of Russell's reductive analysis. Russell's reply, together with replies to criticisms by G. J. Warnock and P. F. Strawson, is reprinted in chapter 18 of *My Philosophical Development.*)

Wood, A. *Bertrand Russell, The Passionate Sceptic* (biographical). London, 1957.
Russell's Philosophy: A Study of Its Development (an

unfinished essay printed at the end of Russell's *My Philosophical Development*).

Wood, M. G. *Why Mr. Bertrand Russell is not a Christian.* London, 1928.

There are, of course, many articles on particular points or aspects of Russell's thought in *Mind*, *Analysis*, *The Proceedings of the Aristotelian Society*, *The Philosophical Review*, and other periodicals. But they cannot possibly be listed here.

المؤلف فى سطور :

فردريك كوبلستون

فيلسوف إنجليزى، وعالم لاهوت، درس فى كلية "مارلبورو" ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية "هيشروب". ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا فى جامعة "سانتا كلارا" فى كاليفورنيا (١٩٧٤- ١٩٧٥) وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦، ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد فى جامعة "أبردين" عام ١٩٧٩- ١٩٨٠) كما كان أستاذًا زائرًا أيضًا فى "السويد" و "سانت أندروز".

مؤلفاته :

موسوعته الكبرى "تاريخ الفلسفة" التى تضم تسعة أجزاء. و"الفلسفة والفلاسفة" و "حول تاريخ الفلسفة. و "الفلسفة والثقافة". و "الفلسفة فى روسيا". و"نيتشه.. فيلسوف الحضارة". و"القديس توما ونيتشه".

المترجم فى سطور :

محمود سيد أحمد

يعمل أستاذًا للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعتى الكويت وطنطا .

من أهم مؤلفاته :

- مفهوم الغائية عند كانط.
- الأخلاق عند هيوم.
- الاعتقاد الدينى عند هيوم.
- البرجماطيقا عند هابرماس.
- الحضارة والدين عند هوكنج.
- دراسات في فلسفة كانط السياسية
- فلسفة الحياة دلتاى نموذجًا .
- له مجموعة من البحوث والترجمات.

المراجع فى سطور :

إمام عبد الفتاح

أستاذ الفلسفة الحديثة (حاليًا أستاذ غير متفرغ فى جامعتى عين شمس والمنصورة) تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصًا الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمى، ومن أهم مؤلفاته:

- المدخل إلى الفلسفة.
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركيجارد.
- الطاغية.
- توماس هوبز : فيلسوف العقلانية.

ومن أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة :

- معنى الجمال، وحكاية إيسوب، ومعجم مصطلحات هيجل.

كما أشرف - فى إطار المشروع القومى للترجمة - على ترجمة سلسلة "أقدِّم لك"، وشارك فى ترجمة بعض منها .

التصحيح اللغوى : **عايدى جمعة .**

الإشراف الفنى : **حسن كامل .**



هذا هو المجلد الثامن من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، ويتناول الفلسفة الغربية ابتداء من بتنام حتى رسل فى خمسة أجزاء؛ يتناول الجزء الأول التجريبية الإنجليزية: الحركة النفعية، التجريبيون، الوضعيون، هربرت سبنسر. ويتناول الجزء الثانى الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى: تطور المذهب المثالى، المثالية المطلقة عند برادلى، وبوزانكيت. ويتناول الجزء الثالث المذهب المثالى فى أمريكا: رويس، المثالية الشخصية. ويتناول الجزء الرابع الحركة البرجماتية: بيرس، وليم جميس، شيللر، ديوى. ويتناول الجزء الأخير الثورة على المذهب المثالى: المذهب الواقعى فى بريطانيا وأمريكا، جورج مور، رسل، ڤتجنشتين، وينتهى المجلد بخاتمة عن جون هيرمان نيومان.

تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح